

Strauss: Leben Jesu

2 V

Das Leben Jesu,

kritisch bearbeitet

von

Dr. David Friedrich Strauß.

Erster Band.

Vierte Auflage.

Tübingen,
Verlag von C. F. Osiander.
1840.

Vorrede

zur ersten Auflage.

Dem Verfasser des Werkes, dessen erste Hälfte hiemit in die Hände des Publicums gelangt, schien es Zeit zu sein, an die Stelle der veralteten supranaturalen und natürlichen Betrachtungsweise der Geschichte Jesu eine neue zu setzen. Daß sie veraltet sei, wird in unsern Tagen von der zweiten eher als von der ersteren Ansicht zugegeben werden. Denn während das Interesse an den Wundererklärungen und dem Pragmatismus der Rationalisten längst erkaltet ist, sind die gelesensten Evangeliencommentare jetzt diejenigen, welche die supranaturalistische Auffassung der heiligen Geschichte für den neueren Geschmack zuzubereiten wissen. Dennoch hat sich die orthodoxe Ansicht von dieser Geschichte in der That schon früher als die rationalistische überlebt gehabt, da nur, weil die erstere der fortschreitenden Bildung nicht mehr genügte, die letztere ausgebildet wurde; die neueren Versuche aber, mit Hülfe einer

mystischen Philosophie sich wieder in die supranaturale Anschauungsweise unserer Vorfahren zurückzuversetzen, verrathen schon durch die gesteigerte Stimmung, in welcher sie sich halten, daß sie letzte, verzweifelte Unternehmungen sind, das Vergangene gegenwärtig, das Undenkbare denkbar zu machen.

Der neue Standpunkt, der an die Stelle der bezeichneten treten soll, ist der mythische. Er tritt in gegenwärtigem Buche nicht zum erstenmal in Berührung mit der evangelischen Geschichte. Längst hat man ihn auf einzelne Theile derselben angewendet, und er soll jetzt nur an ihrem ganzen Verlaufe durchgeführt werden. Das heißt keineswegs, daß die ganze Geschichte Jesu für mythisch ausgegeben werden soll, sondern nur Alles in ihr kritisch darauf angesehen, ob es nicht Mythisches an sich habe. Wenn die altkirchliche Exegese von der doppelten Voraussetzung ausging, daß in den Evangelien erstlich Geschichte, und zwar zweitens eine übernatürliche, enthalten sei; wenn hierauf der Rationalismus die zweite dieser Voraussetzungen wegwarf, doch nur um desto fester an der ersten zu halten, daß in jenen Büchern lautere, wenngleich natürliche, Geschichte sich finde: so kann auf diesem halben Wege die Wissenschaft nicht stehen bleiben, sondern es muß auch die andere Voraussetzung fallen gelassen, und erst untersucht werden, ob und wie weit wir überhaupt in den Evangelien auf historischem Grund und Boden stehen.

Dieß ist der natürliche Gang der Sache, und insofern die Erscheinung eines Werkes wie das gegenwärtige nicht bloß gerechtfertigt, sondern selbst nothwendig.

Damit ist freilich noch nicht erwiesen, daß gerade der Verfasser desselben Beruf hatte, in dieser Stellung hervorzutreten. Dessen ist er sich lebhaft bewußt, daß viele Andere ein solches Werk ungleich gelehrter auszustatten im Stande gewesen wären, als er. Doch glaubt er andrerseits wenigstens Eine Eigenschaft zu besitzen, welche ihn zur Uebernahme dieses Geschäftes vor Andern befähigte. Den gelehrtesten und scharfsinnigsten Theologen fehlt in unserer Zeit meistens noch das Grunderforderniß einer solchen Arbeit, ohne welches mit aller Gelehrsamkeit auf kritischem Gebiete nichts auszurichten ist: die innere Befreiung des Gemüths und Denkens von gewissen religiösen und dogmatischen Voraussetzungen: und diese ist dem Verfasser durch philosophische Studien frühe zu Theil geworden. Mögen die Theologen diese Voraussetzungslosigkeit seines Werkes unchristlich finden: er findet die gläubigen Voraussetzungen der ihrigen unwissenschaftlich. So sehr in dieser Hinsicht der Ton dieser Arbeit gegen den andächtig-erbaulichen oder mystisch-begeisterten neuerer Bücher über ähnliche Gegenstände absticht: so wird man doch nirgends den Ernst der Wissenschaft vermissen, oder Frivolität finden können; daß ebenso die Beurtheilungen im wissenschaftlichen Gebiete sich hal-

ten, und nicht Ketzereifer und Fanatismus einmischen mögen, scheint eine billige Forderung zu sein.

Den inneren Kern des christlichen Glaubens weiß der Verfasser von seinen kritischen Untersuchungen völlig unabhängig. Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt, bleiben ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als historischer Facta angezweifelt werden mag. Nur die Gewißheit davon kann unsrer Kritik Ruhe und Würde geben, und sie von der naturalistischen voriger Jahrhunderte nnterscheiden, welche mit dem geschichtlichen Factum auch die religiöse Wahrheit umzustürzen meinte, und daher nothwendig frivol sich verhalten mußte. Den dogmatischen Gehalt des Lebens Jesu wird eine Abhandlung am Schlusse des Werkes als unversehrt aufzeigen: inzwischen möge die Ruhe und Kaltblütigkeit, mit welcher im Verlaufe desselben die Kritik scheinbar gefährliche Operationen vornimmt, eben nur aus der Sicherheit der Ueberzeugung erklärt werden, daß alles das den christlichen Glauben nicht verletzt. Deßwegen könnten übrigens doch durch Untersuchungen dieser Art Individuen in ihrem Glauben sich verletzt finden. Sollte dieß bei Theologen der Fall sein, so haben diese in ihrer Wissenschaft das Heilmittel für dergleichen Verwundungen, welche ihnen, sofern sie hinter der Entwicklung unsrer Zeit nicht zurückbleiben wollen, unmöglich zu ersparen sind; für Nichttheologen

allerdings ist die Sache noch nicht gehörig vorbereitet, und deßwegen die gegenwärtige Schrift so eingerichtet worden, daß wenigstens die Ungelehrten unter denselben bald und oft zu merken bekommen, die Schrift sei nicht für sie bestimmt, und, lassen sie aus Fürwitz oder Verketzerungssucht sich dessenungeachtet mit derselben ein, so tragen sie dann doch, wie Schleiermacher bei ähnlicher Gelegenheit sagt, die Strafe in ihrem Gewissen mit sich, indem sich ihnen das Gefühl recht aufdringt, daß sie das nicht verstehen, worüber sie doch reden möchten.

Einer neuen Ansicht, die sich an die Stelle von älteren setzen will, gebührt es, sich mit diesen vollständig auseinanderzusetzen. Daher ist hier der Weg zur mythischen Ansicht für jeden einzelnen Punkt durch die supranaturalistische und rationalistische und deren respective Widerlegung genommen worden; so jedoch, daß, wie es der ächten Widerlegung geziemt, aus den bekämpften Ansichten ihr Wahres anerkennend herausgezogen, und dem neuen Standpunkt einverleibt wurde. Hiedurch ist zugleich der äußere Vortheil erreicht worden, daß das Werk nun als Repertorium der vornehmsten Ansichten und Verhandlungen über alle Theile der evangelischen Geschichte dienen kann. Dabei ist jedoch keineswegs Vollständigkeit der Literatur angestrebt, sondern, wo es sich thun ließ, an den Hauptwerken der verschiedenen Richtungen festgehalten wor-

den. Für die rationalistische Richtung bleiben die Paulus'schen Schriften classisch, und sind daher vorzugsweise berücksichtigt; für die orthodoxe war der Commentar von Olshausen besonders wichtig, als der neueste und beliebteste Versuch, die wundergläubige Auslegung philosophisch und modern zu machen; für eine kritische Bearbeitung des Lebens Jesu aber sind die Commentare von Fritzsche die trefflichste Vorarbeit, indem sie neben der ungemeinen philologischen Gelehrsamkeit zugleich diejenige Unbefangenheit und wissenschaftliche Gleichgültigkeit gegen Resultate und Consequenzen zeigen, welche die erste Bedingung eines Fortschritts auf diesem Gebiete ist.

Der zweite Band, welcher mit einer ausführlichen Untersuchung über die Wunder Jesu sich eröffnen, und das ganze Werk schließen wird, ist bereits ausgearbeitet, und kommt mit der Vollendung dieses ersten unter die Presse.

Tübingen den 24. Mai 1835.

Der Verfasser.

Vorrede

zur vierten Auflage.

Von dieser neuen Auflage meiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu wird man, in Betracht, daß sie gleichzeitig mit dem ersten Bande meiner Dogmatik erscheint, keine wesentlichen Veränderungen erwarten. Dergleichen übrigens würde ich, auch ohne die Abhaltung durch anderweitige Arbeiten, dießmal schwerlich vorgenommen haben. Die durch meine Schrift angeregten kritischen Untersuchungen sind, nach den reactionären Stürmen der ersten Jahre, so eben in denjenigen ruhigen Gang eingetreten, welcher zur Bestätigung und näheren Bestimmung der negativen Resultate dieses Werkes schätzenswerthe Beiträge verspricht. Aber diese Früchte werden noch einiger Jahre bedürfen, um zu reifen: und so muß es einer späteren Gelegenheit vorbehalten bleiben, durch Benützung derselben das vorliegende Buch zu bereichern. Dieß für jetzt wenigstens durch fortgesetzte Polemik gegen

widerstrebende Ansichten zu thun, konnte ich mich nicht entschließen. Schon in die vorige Auflage war mehr Polemik gekommen, als der Einheit und Ruhe eines solchen Werkes angemessen ist: ich war daher in dieser Hinsicht eher auf Streichen als auf Zusetzen angewiesen. Doch auch des Irenischen hatte sie zu viel. Die sich durchkreuzenden Stimmen der Gegner, Beurtheiler und Mitarbeiter, nach denen aufmerksam hinzuhören ich mir zur Pflicht machte, hatten die Idee des Werkes in mir übertäubt; über dem emsigen Vergleichen abweichender Ansichten hatte ich die Sache selbst aus dem Gesicht verloren. Daher fanden sich, wie ich in gesammelterer Stimmung diese letzte Ueberarbeitung wieder durchsah, Aenderungen, über die ich mich wundern mußte, und durch die ich offenbar mir selbst Unrecht gethan hatte. In allen diesen Stellen sind jetzt die früheren Lesarten hergestellt, und hat somit, wenn man will, meine Arbeit bei dieser neuen Auflage vornehmlich nur darin bestanden, die Scharten, die in mein gutes Schwert nicht sowohl der Feind gehauen, als ich selbst hineingeschliffen hatte, wieder auszuwetzen.

Stuttgart den 17. October 1840.

Der Verfasser.

Inhalt des ersten Bandes.

Seite



Einleitung.

Die Ausbildung des mythischen Standpunktes für die evangelische Geschichte.

---

§. 1.

Nothwendige Entstehung verschiedener Erklärungsweisen heiliger Geschichten.

Wo immer eine auf schriftliche Denkmale sich stützende Religion in weiteren Raum- und Zeitgebieten sich geltend macht, und ihre Bekenner durch mannigfaltige und immer höher steigende Entwickelungs- und Bildungsstufen begleitet: da thut sich früher oder später eine Differenz hervor zwischen demjenigen, was jene alten Urkunden bieten, und der neuen Bildung derer, welche an dieselben als an heilige Bücher gewiesen sind. Diese Differenz kann bald mehr nur das Unwesentliche und Formelle betreffen, daß Ausdruck und Darstellung in jenen Schriften der Sache unangemessen gefunden werden; bald aber tritt sie selbst an den wesentlichen Inhalt heran, und es wollen auch die Ideen und Grundansichten solcher Bücher der fortgeschrittenen Bildung nicht mehr genügen. So lange diese Differenzen entweder nicht so bedeutend sind, oder nicht so allgemein zum Bewußtsein kommen, um eine völlige Lossagung von jenen Urkunden, als heiligen, herbeizuführen: so lange muß unter denen, welche sich derselben heller oder dunkler bewußt geworden sind, ein Vermittlungsprozeß entstehen und sich erhalten, welcher in der Auslegung jener Bücher vor sich gehen wird.

Ein Hauptbestandtheil aller Religionsurkunden ist heilige Geschichte; ein Geschehen, in welchem das Göttliche unvermit-

telt in das Menschliche hereintritt, die Ideen unmittelbar sich verkörpert zeigen. Wie aber Bildung überhaupt Vermittlung ist: so wird die fortschreitende Bildung der Völker auch der Vermittlungen immer deutlicher sich bewußt, welche die Idee zu ihrer Verwirklichung bedarf; und so erscheint jene Differenz der neuen Bildung und der alten Religionsurkunden in Bezug auf deren geschichtartigen Theil namentlich so, daß jenes unmittelbare Eingreifen des Göttlichen in das Menschliche seine Wahrscheinlichkeit verliert. Wozu, da das Menschliche jener Urkunden ein Menschliches der Vorzeit, also ein relativ unentwickeltes, nach Umständen selbst rohes ist, auch ein unbehagliches Sichabwenden von diesem insbesondere sich gesellen kann. Das Göttliche kann nicht so (theils überhaupt unmittelbar, theils noch dazu roh) geschehen sein; oder das so Geschehene kann nicht Göttliches gewesen sein — so wird die Differenz sich aussprechen, und wenn die Auslegung dieselbe zu vermitteln sucht, so wird sie dahin streben, entweder das Göttliche als nicht so Geschehenes darzustellen, also den alten Urkunden die historische Geltung abzusprechen, oder das Geschehene als so nicht Göttliches aufzuweisen, also aus jenen Büchern den absoluten Inhalt hinwegzuerklären. In beiden Fällen kann die Auslegung befangen oder unbefangen zu Werke gehen: befangen, wenn sie gegen das Bewußtsein der Differenz zwischen der neuen Bildung und der alten Urkunde sich verblendet, und nur den ursprünglichen Sinn der letzteren zu ermitteln sich einbildet; unbefangen, wenn sie klar erkennt und offen eingesteht, daß sie das, was jene alten Schriftsteller erzählen, anders ansieht, als diese selbst es angesehen haben. Dieser letztere Standpunkt ist jedoch keineswegs schon ein Sichlossagen von den alten Religionsschriften, sondern es kann auch hier noch bei Festhaltung des Wesentlichen das Unwesentliche ungescheut preisgegeben werden.

§. 2.

Verschiedene Deutungen der Göttersagen bei den Griechen.

Man kann nicht sagen, daß die hellenische Religion auf schriftlichen Urkunden beruht habe; aber sie hatte doch dergleichen

z. B. in Homer und Hesiod, und wie diese, so hat auch ihre mündliche Göttersage bei fortschreitender Bildung des griechischen Volkes jene verschiedenen Deutungen erfahren müssen. Der ernsten griechischen Philosophie, und durch sie selbst einzelnen Dichtern, ging frühzeitig das Bewußtsein auf, daß das Göttliche sich nicht in solcher menschlichen Unmittelbarkeit und Rohheit verwirklichen könne, wie die wilden Kämpfe der hesiodischen Theogonie und das behagliche Treiben der homerischen Götter es darstellten: daher Plato's, und schon Pindar's, Zwist mit Homer [1]); daher, daß Anaxagoras, dem man wohl auch die Erfindung der allegorischen Auslegung zuschrieb, die homerischen Gedichte auf die ἀρετή und δικαιοσύνη bezog [2]); daß die Stoiker die hesiodische Theogonie von dem Prozesse der Naturprincipien verstanden, deren oberste Einheit ihnen das Göttliche war [3]); womit diese Denker zwar einen absoluten Inhalt, jeder nach seiner Weise, der eine einen physischen, der andere einen ethischen, in jenen Darstellungen fanden, aber die Form derselben, als einer eigentlichen Geschichte, aufhoben.

Umgekehrt war der mehr populären, sophistisch-raisonnirenden Bildung Anderer, wie ihnen jeder göttliche Inhalt überhaupt sich verflüchtigt hatte, so auch in Bezug auf die Göttergeschichten zum Bewußtsein gekommen, daß ein solches Treiben, wie es hier den Göttern zugeschrieben wurde, kein göttliches sei: sie ließen also jene Erzählungen zwar als wirkliche Geschichte gelten: nur machten sie mit Euhemerus [4]) die Subjecte derselben aus Göttern zu Menschen, zu Helden und Weisen der Vorzeit, zu alten Königen und Tyrannen, welche durch Thaten der Kraft und Gewalt sich göttliche Ehre zu Wege gebracht haben [5]); wenn

---

[1]) Plato de republ. 2. p. 377 f. Steph.; Pindar Nem. 7, 31. Vgl. über dies und das Folgende Baur, Symbolik und Mythol. 1, S. 343. ff. und O. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, S. 86 ff. 99 f.

[2]) Diog. Laërt. L. 2. c. 3. No. 7.

[3]) Cic. de nat. Deor. 1, 10. 15. Vgl. Athenag. Legat. 22. Tatian. c. Græc. orat. 21. Clement homil. 6, 1 ff.

[4]) Diodor. Sic. Bibl. Fragm. L. 6. Cic. de nat. Deor. 1, 42.

[5]) Diese Pragmatiker (sagt O. Müller a. a. O. S. 97) schieden

man nicht gar mit Polybius[6]) u. A. die ganze Götterlehre als eine von den Gründern der Staaten zur Bändigung des Volks ersonnene Fabel betrachtete.

§. 3.

Allegorische Auslegung bei den Hebräern. Philo.

Die Abgeschlossenheit und Stabilität des hebräischen Volkes mußte zwar bei ihm die Entstehung ähnlicher Erscheinungen einerseits beschränken; andrerseits aber mußten diese, wo sie einmal sich zeigten, nur um so markirter hervortreten, je entschiedener die Geltung der schriftlichen Religionsurkunden war, je behutsamer und kunstgerechter man also bei ihrer Deutung verfahren mußte. Daher entwickelten sich selbst in Palästina, in der nachexilischen, und doch mehr in der nachmakkabäischen Zeit, allmählig manche Kunstgriffe in der Auslegung des alten Testaments, durch welche es möglich wurde, Anstöße, die man in demselben fand, zu beseitigen, Lücken zu ergänzen, und neuere Ideen hineinzutragen; eine Auslegungsweise, von welcher die Beispiele in den rabbinischen, und einige selbst in den neutestamentlichen Schriften sich finden [1]); aber zusammenhängend, namentlich in Bezug auf den historischen Inhalt des A. T., wurde eine solche Interpretationsmethode erst an demjenigen Orte ausgebildet, wo am entschiedensten die jüdische Bildung, durch Berührung namentlich mit der griechischen, über sich selbst hinausgegangen war: in Alexandrien. Nach mehreren Vorgängern war es besonders Philo, welcher die Ansicht von einem gemeinen und einem tieferen Sinne der heiligen Schriften ausbildete, von welchen er den ersteren zwar keineswegs überhaupt verworfen wissen wollte, sondern

---

aus den Mythen das Wunderbare, das Unmögliche, das Phantastische; das Uebrige, so sehr es mit jenem verflochten war, blieb ihnen als geschichtlicher Grund zurück; und diesen angeblichen Ereignissen legten sie nun, um sie zu verknüpfen, Motive unter, wie sie für ihre Zeit paßten. — Genau das Vorbild für die Behandlung der biblischen Geschichte, von welcher unten, §. 6., die Rede werden wird.

6) Hist. 6, 56.

1) S. Döpke, die Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller, S. 123 ff.

großentheils beide nebeneinander hergehen ließ, und sich sogar gegen diejenigen erklärte, welche allenthalben, auch ohne Noth, den Wortsinn einem höheren aufopferten: in manchen Fällen jedoch setzte er den buchstäblichen Sinn und die geschichtliche Auffassung völlig bei Seite, und ließ das Erzählte nur als bildliche Darstellung von Ideen gelten; so oft nämlich in der heiligen Geschichte sich Züge fanden, welche Gottes unwürdig zu sein, auf Materialismus und Anthropomorphismus in Bezug auf das göttliche Wesen zu führen, oder sonstige Widersprüche zu enthalten schienen [2]).

Daß sich neben dieser Erklärungsweise des A. T., welche, um die Reinheit des absoluten Inhalts zu retten, nicht selten die Form des historischen Geschehenseins aufgab, nicht auch die entgegengesetzte (euhemeristische) ausbildete, die Geschichte zwar stehen zu lassen, aber sie zu einer gemein-menschlichen zu entgöttern, erklärt sich aus dem supranaturalistischen Standpunkte, welchen die Juden immer festgehalten haben. Erst von dem Christen ist auch diese Art der Auslegung über die Bücher des A. T. verhängt worden [3]).

---

2) S. Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie, 1. Thl. S. 84 ff 95 ff. Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, 1. S. 52 ff. 63 ff. Ueber die mosaischen Erzählungen, z. B. von dem Sechstagewerke, von der Erschaffung des Weibes aus der Rippe des Mannes, äußert sich Philo in diesem Sinne. *Τὸ ῥητὸν ἐπὶ τȣτȣ μυθῶδές ἐστι*, sagt er von der letzteren Erzählung. Dieß will zwar Hoffmann, das Leben Jesu von Dr. Strauß, geprüft, (S. 39) so deuten, daß es nur heißen soll: blos wörtlich aufgefaßt, hätte die Geschichte Aehnlichkeit mit heidnischen Mythen; man müsse daher zu dieser Auffassung noch eine höhere hinzuthun. Allein daß vielmehr der geschichtliche Sinn hier durchaus verworfen wird, sieht jeder, der sich die Mühe nimmt, weiter zu lesen, indem nun folgt: *πῶς γὰρ ἂν παραδέξαιτό τις, ὅτι γέγονεν ἐκ πλευρᾶς ἀνδρὸς γυνὴ, ἢ συνόλως ἄνθρωπος;* (Leg. alleg. 1. Opp. ed. Mang. 1. S. 70). Dieselbe Stellung ist in den Worten nicht zu verkennen: *Εὔηθες πάνυ τὸ οἴεσθαι, ἓξ ἡμέραις, ἢ καθόλȣ χρόνῳ, κόσμον γεγονέναι* (Ebendas. S. 44).

3) Eine ähnliche allegorische Auslegungsweise auch bei andern Völkern, bei Persern, Türken, weist Döpke nach, S. 126 f.; vergl. auch Kant,

§. 4.

Die allegorische Auslegung unter den Christen. Origenes.

Den Christen der ersten Zeit, welche vor der Feststellung des christlichen Kanon sich vorwiegend noch des A. T. als heiliger Urkunde bedienten, war eine allegorische Auslegung desselben noch weit mehr Bedürfniß, da sie entschiedener als selbst die gebildeten Juden über den A. T. lichen Standpunkt hinausgeschritten waren. Kein Wunder, daß man fast allgemein in der ersten christlichen Kirche diese, schon unter den Juden übliche, Auslegungsweise sich aneignete. Am meisten aber bildete sie sich auch unter den Christen wieder in Alexandrien aus, wo sie vornehmlich an den Namen des Origenes geknüpft erscheint. Wenn Origenes überhaupt nach seiner anthropologischen Trichotomie der Schrift einen dreifachen Sinn zuschrieb, einen buchstäblichen als den leiblichen, einen moralischen als den psychischen, und einen mystischen als den pneumatischen [1]: so läßt er in der Regel zwar alle drei Arten des Sinnes, wiewohl mit verschiedenem Werthe, nebeneinander stattfinden; in einzelnen Fällen aber soll die buchstäbliche Auffassung auch gar keinen, oder nur einen verkehrten Sinn geben, um desto entschiedener den Leser zur Entdeckung des mystischen Gehaltes hinzutreiben. Von bloßer Herabsetzung des Wortsinns neben dem tieferen mag es verstanden werden, wenn Origenes öfters erinnert, der Zweck der biblischen Erzählungen sei nicht, uns alte Mähren zu berichten, sondern Lebensregeln uns zu ertheilen [2]; wenn er behauptet, bei manchen Geschichten würde die (blos) buchstäbliche Auffassung zum Ruin der christlichen Re-

---

Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück, Nr. VI. Ueber eine euhemeristisch denkende Secte bei den Indiern s. Baur a. a. O. S. 322. Beiderlei Richtungen unter den Mohammedanern erwähnt Tholuck, die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte, S. 4. ff.

[1]) Homil. 5. in Levit. §. 5.; de princip. 4, 11.

[2]) Homil. 2. in Exod. 3: Nolite putare, ut saepe jam diximus, veterum vobis fabulas recitari, sed doceri vos per haec, ut agnoscatis ordinem vitae.

ligion gereichen[3]; und wenn er auf das Verhältniß der buchstäblichen und allegorischen Schriftauslegung den Spruch bezieht, daß der Buchstabe tödte, der Geist aber lebendig mache[4]. Aber entschieden aufgegeben ist der Wortsinn, wenn es heißt, den geistigen Bestandtheil habe jeder Abschnitt der Schrift, den leiblichen aber nicht jeder[5]; es liege oft eine pneumatische Wahrheit einer somatischen Lüge zum Grunde[6]; die Schrift habe manches Nichtgeschehene der Geschichte eingewebt, und derjenige müßte stumpfsinnig sein, der nicht von selbst bemerkte, daß Vieles in der Schrift als geschehen dargestellt sich finde, was nicht wirklich so sich ereignet habe[7]. Zu solchen, nur allegorisch zu verstehenden Erzählungen rechnete Origenes außer denjenigen, welche Gott zu sehr zu vermenschlichen schienen[8], namentlich auch solche, in welchen von Personen, die sonst in ein genaues Verhältniß zu Gott gesetzt waren, anstößige Handlungen berichtet wurden[9].

Doch nicht allein vom A. T. wich die christliche Bildung des Origenes so weit ab, daß er, um die Achtung vor demselben

---

3) Homil. 5. in Levit. 1: Haec omnia, nisi alio sensu accipiamus quam literae textus ostendit, — obstaculum magis et subversionem christianae religioni, quam hortationem aedificationemque praestabunt.

4) Contra Cels. 6, 70.

5) De principp. L. 4. §. 20: *πᾶσα μὲν (ἡ θεία γραφὴ) ἔχει τὸ πνευματικὸν, οὐ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν.*

6) Comm. in Joann. Tom. 10. §. 4: — *σωζομένου πολλάκις τοῦ ἀληθοῦς πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἂν εἴποι τις, ψεύδει.*

7) De principp. 4, 15: *συνύφηνεν ἡ γραφὴ τῇ ἱστορίᾳ τὸ μὴ γενόμενον, πὴ μὲν μὴ δυνατὸν γενέσθαι, πὴ δὲ δυνατὸν μὲν γενέσθαι, οὐ μὴν γεγενημένον.* 16: *καὶ τί δεῖ πλείω λέγειν; τῶν μὴ πάνυ ἀμβλέων μυρία ὅσα τοιαῦτα δυναμένων συναγαγεῖν, γεγραμμένα μὲν ὡς γεγόνοτα, οὐ γεγενημένα δὲ κατὰ τὴν λέξιν.*

8) De principp. 4, 16.

9) Homil. 6. in Genes. 3: Quae nobis aedificatio erit, legentibus, Abraham, tantum patriarcham, non solum mentitum esse Abimelech regi, sed et pudicitiam conjugis prodidisse? Quid nos aedificat tanti patriarchae uxor, si putetur contaminationibus exposita per conniventiam maritalem? Haec Judaei putent (offenbar — wie schon aus der Beziehung des putent auf das vorange-

nicht aufgeben zu müssen, genöthigt war, mittelst einer allegorischen Erklärung den dadurch in seinem Bewußtsein gesetzten Widerspruch zu lösen: sondern auch im neuen Testamente fand er manches, seiner philosophischen Bildung so wenig Zusagende, daß er zu einem ähnlichen Verfahren auch mit dem N. T. sich veranlaßt fand. Ist doch, dachte er, das N. T. Werk desselben Geistes, wie das alte, und dieser wird bei der Einrichtung von jenem nicht anders als bei der von diesem verfahren sein: dem buchstäblich Geschehenen Nichtgeschehenes einzuweben, um auf den geistigen Sinn hinzuweisen [10]. Ja selbst mit theilweise fabelhaften Erzählungen aus der profanen Geschichte und Mythologie stellt Origenes die evangelischen Berichte nicht undeutlich zusammen in der merkwürdigen Stelle, contra Celsum 1, 42., wo er sich folgendermaßen äußert: Fast bei jeder Geschichte, so wahr sie auch sein mag, ist es eine schwere, ja nicht selten unlösbare Aufgabe, sie als wirklich geschehen zu erweisen. Gesetzt nämlich, es läugnete Einer, daß es einen troischen Krieg gegeben habe, namentlich wegen der in seine Geschichte verwebten Unmöglichkeiten, wie die Geburt des Achilleus von einer Meergöttin u. dgl.: wie wollten wir die Wirklichkeit desselben beweisen, besonders, gedrängt, wie wir wären, durch die offenbaren Erdichtungen, welche sich auf unbekannte Weise mit der allgemein angenommenen Kunde von dem Kampfe zwischen Hellenen und Troern verwoben haben? Nur dieß bleibt übrig: wer mit Verstand die Geschichte studiren, und sich von Täuschungen in derselben frei erhalten will, der wird überlegen, welchem Theile derselben er ohne Weiteres glauben dürfe, welchen er dagegen blos bildlich aufzufassen habe (*τίνα δὲ τροπολογήσει*), mit Rücksicht auf die

---

gangene putetur erhellt — daß sie so der Befleckung ausgesetzt worden; nicht, wie Hoffmann, S. 41, es dreht, daß dergleichen erbaulich sei), et si qui cum eis sunt literae amici, non spiritus.

[10]) De principp. 4. 16: *ȣ̓ μόνον δὲ περὶ τῶν πρὸ τῆς παρȣσίας ταῦτα τὸ πνεῦμα ᾠκονόμησεν, ἀλλ', ἅτε τὸ αὐτὸ τυγχάνον καὶ ἀπὸ τȣ̃ ἑνὸς ϑεȣ̃, τὸ ὅμοιον καὶ ἐπὶ τῶν εὐαγγελίων πεποίηκε καὶ ἐπὶ τῶν ἀποςόλων, ȣ̓δὲ τȣ́των πάντη ἄκρατον τὴν ἱςορίαν τῶν προςυφασμένων κατὰ τὸ σωματικὸν ἐχόντων, μὴ γεγενημένων.* Vgl. Homil. 6. in Esaiam No. 4.

Absicht der Berichterstatter, und welchem er endlich, als aus Menschengefälligkeit geschrieben, ganz mißtrauen müsse. Diese Vorbemerkung wollte ich, schließt Origenes, in Bezug auf die ganze in den Evangelien gegebene Geschichte Jesu machen, um nicht zu blindem und grundlosem Glauben die Einsichtsvolleren aufzufordern, sondern zu zeigen, daß zum Studium dieser Geschichte Verstand und fleißige Prüfung nöthig ist, und so zu sagen ein Eindringen in den Sinn der Schriftsteller, um ausfindig zu machen, in welcher Absicht ein jedes von ihnen geschrieben sei. — Man sieht, hier ist Origenes beinahe über seinen sonstigen allegorischen Standpunkt hinaus auf den neueren mythischen übergegangen [11]). Hielt nun aber schon in Bezug auf das A. T. den Origenes theils die eigene Befangenheit im supranaturalistischen Standpunkte, theils die Furcht vor Anstoß in der orthodoxen Kirche, von weiterer Ausdehnung dieser Auffassungsweise zurück: so mußten beide Gründe noch mehr beim N. T. wirken, und die Proben fallen daher äußerst kärglich aus, wenn man nun fragt, von welchen Erzählungen des N. T. Origenes die geschichtliche Wirklichkeit geläugnet habe, um die gotteswürdige Wahrheit festzuhalten. Denn was er im Verlaufe der angeführten Stelle beispielsweise anführt: buchstäblich lasse sich unter Anderem das nicht verstehen, daß der Satan dem Herrn auf einem Berge alle Reiche der Welt gezeigt habe, da dieß für ein leibliches Auge unmöglich sei; das gibt eigentlich keine allegorische Erklärung, sondern nur eine andere Wendung des buchstäblichen Sinnes, welcher, statt von einer äußeren, von der inneren Thatsache einer Vision handeln soll. Auch sonst, selbst wo eine lockende Veranlassung war, den buchstäblichen Sinn gegen einen geistigen aufzuopfern, wie z. B. bei der Verfluchung des Feigenbaums [12]), geht Origenes nicht frei mit der Sprache heraus: am meisten noch bei der Geschichte von der Tempelreinigung, wo er das Verfahren Jesu, buchstäblich gefaßt, als anmaßend und

---

11) Dieß hat auch Mosheim bemerkt in seiner Uebersetzung der Schrift des Origenes gegen Celsus, S. 94. Anmerk.

12) Comm. in Matth. Tom. 16, 26 ff.

tumultuarisch bezeichnet [13]). Ausdrücklich bemerkt er überdieß, daß des historisch Wahren in der Schrift immer noch weit mehr sei, als des blos geistig zu Verstehenden [14]).

§. 5.

Uebergang zur neueren Zeit. Die Deisten und Naturalisten des 17. und 18. Jahrhunderts; der Wolfenbüttel'sche Fragmentist.

Hatte sich in der beschriebenen Weise die eine der Auslegungsarten entwickelt, welche, wie alle Religionsurkunden überhaupt, so auch die hebräischen und christlichen, in Bezug auf ihren geschichtlichen Theil erfahren mußten, diejenige nämlich, welche das Göttliche in denseben anerkennt, aber das läugnet, daß es sich in dieser unmittelbaren Weise geschichtlich verwirklicht habe: so bildete sich die andere Hauptform der Auslegung, welche eher geneigt ist, den geschichtlichen Hergang zuzugeben, nur aber denselben nicht als einen göttlichen, sondern als einen menschlichen faßt, zunächst bei den Gegnern des Christenthums, einem Celsus, Porphyrius, Julianus, aus, welche zwar viele Erzählungen der heiligen Geschichte als bloße Mährchen verwarfen, Manches jedoch, was von Moses, Jesus u. A. erzählt ist, als geschichtlich stehen ließen, nur daß sie es meistens als entsprungen aus gemeinen Beweggründen, und bewerkstelligt durch groben Betrug oder gottlose Zauberei, erklärten.

Es ist übrigens hier auf einen Unterschied zu achten, welcher zwischen dem Eintritte dieser Auslegungsweisen in die heidnische und jüdische Religion auf der einen, und in die christliche auf der

---

13) Comm. in Joann. Tom. 10, 17.

14) De princip. 4, 19: *πολλῷ γὰρ πλείονά ἐστι τὰ κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀληθευόμενα τῶν προσυφανθέντων γυμνῶν πνευματικῶν.* — Nach Origenes dauerte in der Kirche die Allegorie nur in der Art fort, daß sie den historischen Sinn unversehrt ließ, und wo später von einem Aufgeben des Wortsinns die Rede ist, da ist nur ein Tropus oder Gleichniß gemeint. So, wenn noch Nicolaus von Lyra sagt (Prolog. 3). Alicubi vero non habet (s. scr.) literalem sensum proprie loquendo, v. c. Judic. 9, 8. (Fabel vom Dornbusch), Matth. 5, 30. (ärgert dich deine Hand).

andern Seite stattfindet. Bei Hebräern und Griechen, deren Religion und heilige Literatur sich gleichmäßig mit der Entwickelung der Nation gebildet hatte, trat die Differenz, welche die Quelle jener Auslegungsweisen ist, erst dann hervor, als die geistige Bildung des Volks dessen väterliche Religion zu überwachsen anfing, diese mithin ihrem Verfalle entgegenging. Das Christenthum hingegen trat in eine Welt von bereits fertiger Bildung, welche außerhalb Palästina's die jüdisch-hellenistische und die griechische war, herein: und so mußte hier gleich Anfangs eine Differenz, nicht wie dort zwischen neuer Bildung und alter Religion, sondern umgekehrt zwischen der neuen Religion und der alten Bildung, sich hervorthun. Wie also im Heiden- und Judenthum das Aufkommen der allegorischen Auslegung ein Zeichen war, daß diese Religionen bereits im Ableben begriffen waren: so zeigte in Bezug auf das Christenthum die Allegorie eines Origenes, wie der Widerspruch eines Celsus, vielmehr dieß, daß die Welt in die neue Religion sich damals noch nicht gehörig eingelebt hatte. Als mit der Christianisirung des römischen Reichs und der Ueberwindung der großen Häresen das christliche Princip immer mehr alleinherrschend wurde; als die Schulen heidnischer Weisheit sich schlossen, und ungebildete Germanenvölker sich der Kirche in die Lehre gaben: da war die langen Jahrhunderte der mittleren Zeit hindurch die Welt mit dem Christenthum nach Form und Inhalt befriedigt, und daher auch jene Auffassungsweisen fast spurlos verschwunden, welche einen Zwiespalt der Volks- oder Weltbildung mit der Religion zur Voraussetzung haben [1]). In die Gediegenheit des Kirchenglaubens brachte die Reformation den ersten Bruch; sie war das erste Lebenszeichen einer Bildung, die, wie vordem im Heiden-

---

[1]) Hoffmann (S. 47) hat sich sehr über den Sprung aufgehalten, welchen meine Genesis der mythischen Auslegung von dem dritten in das siebzehnten Jahrhundert mache, da doch, um als ein Ergebniß der bisherigen Entwickelung des Christenthums gerechtfertigt zu sein, jene Auslegung eine ununterbrochene Reihe von Vertretern durch alle Jahrhunderte der christlichen Kirche nachzuweisen im Stande sein müßte. Allein diese Forderung ist eine wahre Absurdität, und die

und Judenthum, so nunmehr innerhalb des Christenthums weit genug erstarkt und zur Selbstständigkeit herangediehen war, um eine Reaction gegen ihren mütterlichen Boden, die geltende Religion, zu unternehmen. Sofern diese Reaction nur erst gegen die herrschende Kirche ging, war sie das erhabene, aber schnell abgelaufene, Schauspiel der Reformation; in ihrer späteren Richtung auf die biblischen Urkunden hingegen trat sie zunächst

---

Bereitwilligkeit, mit welcher sie von Andern, wie z. B. von Osiander, Apologie des Lebens Jesu (S. 11. f.), ihrem Urheber nachgeredet worden ist, zeugt nur von der Gedankenlosigkeit, mit welcher der Eifer auch die schlechtesten Waffen ungeprüft sich anzueignen eilt. Meine historische Einleitung will von vorne herein nachweisen, wie im Heidenthum, Judenthum und Christenthum unter gewissen Umständen jedesmal gewisse Auslegungsweisen der heiligen Geschichten hervorgetreten seien. Nun wirft man mir vor, es sei eine unverzeihliche Lücke in diesem Nachweise, daß ich keine derartige Auslegung beizubringen wisse aus einem so großen Zeitraume — ja wohl! aber in welchem eingestandenermaßen jene Umstände fehlen, durch die, meiner ausdrücklichen Erklärung zufolge, die Entstehung jener Auslegungsweisen bedingt ist. Diese Umstände sind: eine merkliche Differenz zwischen der Geistesbildung der Bekenner einer Religion und demjenigen Standpunkte, auf welchem ihre heil. Urkunden verfaßt sind; über die urchristliche Weltanschauung waren aber die christlichen Völker im Mittelalter nicht hinausgeschritten: mithin konnte nach meinem eigenen Kanon während dieses Zeitraums von jener Differenz und der aus ihr hervorgehenden Auslegung nicht die Rede sein; und mir vorwerfen, daß ich dieselbe hier nicht nachzuweisen wisse, ist ebenso klug, wie wenn man den Naturforscher, der etwa behauptet hätte, im 50ten, 60ten Lebensjahre des Menschen müssen gewisse Erscheinungen an seinem Organismus eintreten, durch die Bemerkung geschlagen zu haben meinte, daß doch vom 20ten bis zum 50ten Jahre von dergleichen Erscheinungen nichts zu bemerken sei. — Daß übrigens, von einem höheren Standpunkte angesehen, die in jene mittlere Zeit fallende Entwicklung des christlichen Dogma mit der später hervorgetretenen Kritik Eine und ebendieselbe Reihe der Vermittlung des Glaubensinhaltes mit dem Selbstbewußtsein bildet, ein Proceß, der nur, wie früher die positive, so hernach die negative Seite hervorkehrte, — darauf hat der Rec. dieser Schrift in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik treffend aufmerksam gemacht (In der Rec. der Schriften über mein L. J., 1837. März. Nr. 42., S. 331 f.).

in der Form der wüsten Revolutionsversuche des Deismus auf, geht aber in mannigfaltigem Formwechsel bis auf die neueste Zeit herunter.

Bei den englischen Deisten und Naturalisten im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert, welche die Polemik der alten heidnischen Gegner des Christenthums nunmehr im Schooße der Kirche erneuerten, ging Bestreitung der Aechtheit und Glaubwürdigkeit der Bibel und Herabwürdigung der darin erzählten Thatsachen zum Gemeinen bunt durcheinander. Während Toland[2]), Bolingbroke[3]) u. A. die Bibel für eine Sammlung unächter und fabelhafter Bücher erklärten: gaben sich Andere alle Mühe, die biblischen Personen und Geschichten jedes Schimmers von höherem göttlichem Lichte zu berauben. So ist nach Morgan[4]) das Gesetz des Moses ein elendes System des Aberglaubens, der Blindheit und Sclaverei: die jüdischen Priester Betrüger; die Propheten Urheber der Zerrüttung und der Bürgerkriege in den beiden Königreichen. Die jüdische Religion kann nach Chubb[5]) unmöglich eine von Gott geoffenbarte sein, dessen moralischer Charakter in ihr nur entstellt ist durch die willkürlichen Gebräuche, die sie ihn vorschreiben läßt, durch seine vorgegebene Parteilichkeit für das jüdische Volk, und vor Allem durch den blutigen Befehl zur Ausrottung der kanaanitischen Völkerschaften. Auch gegen das N. T. wurden von diesen und andern Deisten Streifzüge unternommen: die Denkart der Apostel als eigennützig und gewinnsüchtig verdächtigt[6]); selbst der Charakter Jesu nicht geschont[7]), und namentlich die Auferstehung desselben geläugnet[8]). Das unmittelbarste

---

2) In seinem Amyntor, vom J. 1698, s. in Leland's Abriß deistischer Schriften, übersetzt von Schmidt, 1. Thl. S. 83 ff.

3) Bei Leland, 2. Thl. 1. Abth. S. 198 ff.

4) In seiner Schrift: the moral philosopher, 1837, s. Leland 1. Thl. S. 247 ff.

5) Posthumous Works, 2 Voll. 1748, bei Leland 1, 412 f.

6) Chubb, Posth. W. 1, 102 ff. Bei Leland 1, 481.

7) Ebend. 2, 269. Bei Leland 1. 425.

8) The resurrection of Jesus considered — by a moral philosopher. 1744. Leland 1, 330.

Einschlagen des Göttlichen in das Menschliche im Leben Jesu, seine Wunder, machte besonder Thomas Woolston zum Gegenstand seiner Angriffe [9]), der auch durch die eigenthümliche Stellung noch besonders bemerkenswerth ist, welche er sich zwischen der alten allegorischen und der neuen naturalistischen Schrifterklärung gibt. Seine ganze Darstellung nämlich bewegt sich in der Alternative: wolle man die Wundererzählungen als wirkliche Geschichte festhalten, so verlieren sie allen göttlichen Gehalt, und sinken zu ungereimten Streichen, elenden Possen, oder gemeinen Betrügereien herunter: wolle man daher das Göttliche in diesen Erzählungen nicht verlieren, so müsse man mit Aufopfernng ihres geschichtlichen Charakters sie nur als geschichtartige Darstellungen gewisser geistlichen Wahrheiten fassen; wofür sofort die Auctoritäten der größten Allegoristen unter den Kirchenvätern, eines Origenes, Augustinus u. A. angeführt werden: so jedoch daß ihnen Woolston die Meinung unterstellt, als wollten sie, wie er, durch die allegorische Erklärung die buchstäbliche verdrängen; während sie doch, wenige Beispiele bei Origenes abgerechnet, beide Erklärungen nebeneinander bestehen zu lassen geneigt sind. Die Darstellungen Woolston's können Zweifel übrig lassen, auf welche der zwei von ihm einander gegenübergestellten Seiten er mit seiner eignen Ansicht gehöre; bedenkt man die Thatsache, daß er, ehe er als Gegner des gewöhnlichen Christenthums hervortrat, sich mit allegorischer Schrifterklärung beschäftigte [10]): so könnte man diese für seine eigentliche Meinung ansehen; wogegen aber die Ausführungen über die Ungereimtheit des buchstäblichen Sinnes der Wundergeschichten mit solcher Vorliebe von ihm gegeben sind, und das Ganze mit ihrem frivolen Tone so sehr färben, daß doch vermuthet werden muß, der Deist wolle sich durch sein Dringen auf allegorische Deutung nur den Rücken sichern, um desto ungescheuter gegen den buchstäblichen Sinn losziehen zu können.

---

9) Six discourses on the miracles of our Saviour. Einzeln herausgegeben von 1727—1729. Nebst zwei Vertheidigungsschriften von den JJ. 1729 u. 30.

10) Schröckh, Kirchengesch. seit der Reform. 6. Thl. S. 191.

Auf deutschen Boden wurden diese Deistischen Einwürfe gegen die Bibel und die Göttlichkeit ihrer Geschichte hauptsächlich durch den Ungenannten (Reimarus) verpflanzt, dessen in der Wolfenbüttelschen Bibliothek aufgefundene Fragmente Lessing seit dem Jahr 1774 herauszugeben anfing. Sie betrafen, außer Mehrerem, was gegen eine geoffenbarte Religion überhaupt gesagt war [11]), theils das alte [12]), theils das neue Testament [13]). In Bezug auf jenes fand dieser Verfasser die Männer, welchen dasselbe einen unmittelbaren Umgang mit Gott zuschreibt, so schlecht, daß Gott durch ein solches Verhältniß, seine Wirklichkeit angenommen, aufs Aeußerste compromittirt würde; die Ergebnisse dieses Umgangs aber, die vorgeblich göttlichen Lehren und Gesetze, so craß und verderblich, daß sie unmöglich Gott zugeschrieben werden können; die begleitenden Wunder endlich so ungereimt und unglaublich, daß aus Allem zusammengenommen erhelle, der Umgang mit Gott sei nur vorgegeben, die Wunder Blendwerke gewesen, um gewisse, den Herrschern und Priestern vortheilhafte Gesetze in Vollzug zu setzen. So findet der Verf. an den Patriarchen und den ihnen angeblich zu Theil gewordenen göttlichen Mittheilungen, wie der an Abraham ergangenen Aufforderung zur Opferung seines Sohnes, Vieles auszusetzen; ganz besonders aber sucht er in einem langen Abschnitte den Moses mit aller Schmach eines Betrügers zu beladen, der die schändlichsten Mittel nicht gescheut habe, um sich zum despotischen Beherrscher eines freien Volkes zu machen. Zur Einleitung dieses Plans habe er Gotteserscheinungen erdichtet, und göttliche Befehle zu Maßregeln vorgegeben, welche, wie die Ent-

---

11) In Lessing's Beiträgen zur Geschichte und Literatur, das Fragment im dritten Beitrage, S. 195 ff., und im vierten Beitrage das erste Fragment S. 265 und das zweite S. 288.

12) In Lessing's viertem Beitrag das dritte und vierte Fragment, S. 366 u. 384, und die von Schmidt 1787 herausgegebenen übrigen noch ungedruckten Werke des Wolfenbüttelschen Fragmentisten.

13) In Lessing's viertem Beitrag das fünfte Fragment, über die Auferstehungsgeschichte, und das Fragment über den Zweck Jesu und seiner Jünger, von Lessing besonders herausgegeben 1778.

wendung der Geräthe aus Aegypten und die Ausrottung der Bewohner Kanaans, sonst als Betrug, Straßenraub, unmenschliche Grausamkeit, gebrandmarkt werden würden; nun aber durch das Hinzukommen der paar Worte: Gott hat es gesagt — plötzlich zu gotteswürdigen Handlungen gestempelt werden sollen. Ebensowenig vermag der Fragmentist in der neutestamentlichen Geschichte eine göttliche zu finden. Der Plan Jesu ist ihm ein politischer; sein Verhältniß zum Täufer ein abgeredeter Handel, daß der Eine den Andern dem Volk empfehlen solle; Jesu Tod ist eine von ihm keineswegs vorausgesehene Vereitelung seiner Absichten, ein Schlag, den seine Jünger nur durch das betrügerische Vorgeben seiner Auferstehung und eine schlaue Aenderung ihres Lehrsystems wieder gut zu machen wußten.

§. 6.

Die natürliche Erklärung der Rationalisten. Eichhorn. Paulus.

Während gegen die englischen Deisten von den dortigen zahlreichen Apologeten, und gegen den Wolfenbüttelschen Ungenannten von der großen Mehrheit deutscher Theologen die Realität der biblischen Offenbarung und das Göttliche in der israelitischen und urchristlichen Geschichte im supranaturalistischen Sinne festgehalten wurde: ergriff eine andere Klasse von Theologen in Deutschland einen neuen Ausweg. Wie nämlich bei der euhemeristischen Auffassung der alten Götterlehre der zwiefache Weg offen stand und auch eingeschlagen wurde, daß man die Götter der Volksreligion entweder als gute und wohlthätige Menschen der Vorzeit, als weise Gesetzgeber und gerechte Fürsten nahm, welche eine dankbare Mit- und Nachwelt mit dem Glanze göttlicher Würde umgeben haben sollte; oder aber in ihnen schlaue Betrüger und grausame Tyrannen fand, welche sich, um das Volk sich unterthänig zu machen, in den Nimbus der Göttlichkeit gehüllt haben: so war auch bei der rein menschlichen Auffassung der biblischen Geschichte neben dem von den Deisten betretenen Wege, die Subjecte derselben für schlechte und betrügerische Menschen anzusehen, immer noch der andre übrig, jene Subjecte zwar der unmittelbaren Göttlichkeit entkleidet zu lassen, ihnen aber dafür die

reine Menschheit ungeschmälert zuzugestehen; ihre Thaten zwar nicht als Wunder anzustaunen, ebensowenig aber als Blendwerke zu verschreien, sondern sie für natürliche zwar, aber sittlich untadelhafte Handlungen zu erklären. Während der dem kirchlichen Christenthum überhaupt feindliche Naturalismus zu jener ersteren Auffassungsweise geneigt sein mußte, so war auf die zweite der Rationalismus angewiesen, welcher innerhalb der Kirche verharren wollte.

Unmittelbar gegen jenen Naturalismus ist diese Ansicht von Eichhorn gekehrt worden in einer Beurtheilung des Wolfenbüttler Fragmentisten [1]). Eine unmittelbare göttliche Einwirkung, wenigstens in der A. T. lichen Urgeschichte, nicht anzuerkennen, darin ist Eichhorn mit dem Fragmentisten einverstanden. Die mythologischen Forschungen eines Heyne hatten seinen Gesichtskreis bereits so erweitert, daß er einsah, wie eine solche Einwirkung entweder bei allen Völkern in ihrer Urzeit angenommen, oder bei allen geläugnet werden müsse. Bei allen Völkern, bemerkte er, in Griechenland wie im Orient, ward alles Unerwartete und Unbegriffene auf die Gottheit zurückgeführt; die weisen Männer dieser Völker lebten immer im Umgange mit höheren Wesen. Während man diese Darstellung (so gibt Eichhorn den Stand der Sache weiter an) in Bezug auf die hebräische Geschichte immer wörtlich und buchstäblich verstand, pflegte man bei Nichthebräern solche Erscheinungen bisher insgemein durch die Voraussetzung eines Betrugs und grober Lügen, oder entstellter und verdorbener Sagen, zu erklären. Offenbar aber, meint Eichhorn, fordere die Gerechtigkeit, Hebräer und Nichthebräer auf gleichen Fuß zu behandeln, so daß man entweder alle Nationen während ihres Kindheitszustandes mit den Hebräern unter gleichem Einflusse höherer Wesen stehen lassen, oder einen solchen Einfluß auf beiden Seiten in Abrede ziehen müsse. Denselben allgemein anzunehmen, sei bedenklich wegen des nicht selten irrigen Inhaltes

---

[1]) Recension der übrigen, noch ungedruckten, Werke des Wolfenbüttler Fragmentisten, in Eichhorn's allgemeiner Bibliothek, erster Band, 1tes und 2tes Stück.

der unter jenem Einfluß angeblich geoffenbarten Religionen; wegen der Schwierigkeit, aus jenem Zustande der Bevormundung heraus das Erstarken der Menschheit zur Selbstständigkeit zu erklären; endlich weil, je heller die Zeiten und zuverlässiger die Nachrichten werden, jene unmittelbaren Einflüsse der Gottheit immer mehr verschwinden. Wenn somit die Einwirkung höherer Wesen bei Hebräern wie bei andern Völkern geläugnet werden muß: so scheint sich, nach Eichhorn, zuerst die Ansicht, welche man bisher auf das heidnische Alterthum anwendete, auch für die Urgeschichte des hebräischen Volkes darzubieten, daß nämlich dem Vorgeben jener Offenbarungen Betrug und Lüge, oder den Berichten davon entstellte und verdorbene Sagen zum Grunde liegen; eine Ansicht, welche wirklich der Fragmentist gegen die A. T. liche Geschichte gewendet hat. Allein näher betrachtet, sagt Eichhorn, muß man vor einer solchen Vorstellung erschrecken. Die größten Männer der früheren Welt, die auf die Bildung ihrer Zeitgenossen so mächtig und wohlthätig gewirkt haben, sollten alle Betrüger gewesen sein, und zwar ohne daß es von den Mitlebenden bemerkt worden wäre?

Zu einer solchen Mißdeutung wird man nach Eichhorn nur dadurch verleitet, daß man es versäumt, jene alten Urkunden im Geiste ihrer Zeit aufzufassen. Freilich, wenn sie mit der philosophischen Präcision unserer jetzigen Schriftsteller redeten, so könnten wir nur entweder wirkliche göttliche Einwirkung, oder ein betrügliches Vorgeben einer solchen in ihnen finden. So aber, als Schriften aus einer unphilosophischen, kindlichen Zeit, reden sie unbefangen von göttlicher Einwirkung nach alterthümlicher Vorstellungs- und Ausdrucksweise: und so haben wir zwar keine Wunder anzustaunen, aber auch keinen Betrug zu entlarven, sondern nur die Sprache der Vorzeit in unsere heutige zu übersetzen. So lange das Menschengeschlecht, erinnert Eichhorn, dem wahren Ursprung der Dinge noch nicht auf den Grnnd gekommen war, leitete es Alles von übernatürlichen Kräften oder der Dazwischenkunft höherer Wesen ab; erhabene Gedanken, große Entschließungen, nützliche Erfindungen und Einrichtungen, vorzüglich auch lebhafte Träume, waren Einwirkungen der Gott-

heit, unter deren unmittelbarem Einflusse man zu stehen glaubte. Die Proben ausgezeichneter Kenntnisse, mit welchen Einer das Volk in Erstaunen setzte, galten für Wunder, für Beweise übernatürlicher Kräfte und des besondern Umgangs mit höhern Wesen; und nicht nur das Volk war dieser Meinung, sondern auch jene ausgezeichneten Männer selbst ließen sich keinen Zweifel dagegen beifallen, und rühmten sich mit voller Ueberzeugung eines geheimen Umgangs mit der Gottheit. Gegen den Versuch, alle Erzählungen der mosaischen Geschichte in natürliche Ereignisse aufzulösen, kann Niemand etwas haben, bemerkt Eichhorn, und gibt damit die Vordersätze des Wolfenbüttler Fragmentisten zu: aber daraus zu folgern, daß Moses ein Betrüger gewesen, diesen Schlußsatz des Fragmentisten erklärt er für eine Uebereilung und Ungerechtigkeit. So nahm Eichhorn, wie die Naturalisten, der biblischen Geschichte ihren unmittelbar göttlichen Inhalt, nur daß er den übernatürlichen Schein, welcher dieselbe umkleidet, nicht mit jenen aus absichtlich trügerischer Färbung, sondern als von selbst entstanden durch die alterthümliche Beleuchtung erklärte.

Nach diesen Grundsätzen suchte nun Eichhorn die Geschichten eines Noah, Abraham, Moses, natürlich zu erklären. Im Lichte ihrer Zeit betrachtet, sei die Berufung des Letzteren nichts Anderes gewesen, als daß dieser Patriot den lange gehegten Gedanken, sein Volk zu befreien, als er ihm im Traume mit erneuter Lebendigkeit wiederkehrte, für eine göttliche Eingebung hielt; das Rauchen und Brennen des Sinai bei seiner Gesetzgebung war weiter nichts als ein Feuer, welches er, um der Einbildungskraft seines Volkes zu Hülfe zu kommen, auf dem Berge anzündete, womit zufällig noch ein starkes Gewitter zusammentraf; das Leuchten seines Angesichts endlich war eine natürliche Folge großer Erhitzung, was mit dem Volke auch Moses selbst, weil er dessen wahre Ursache nicht kannte, für etwas Göttliches hielt. — Sparsamer war Eichhorn in Anwendung dieser Erklärungsweise auf das N. T., und es waren hauptsächlich nur einige Erzählungen aus der Apostelgeschichte, welche er derselben zu unterwerfen sich erlaubte, wie das Pfingstwunder [2]), die Be=

[2]) Eichhorn's allgem. Bibliothek. 1. B. 1, 91 ff. 2, 757 ff. 3, 225 ff.

kehrung des Apostels Paulus [3]) und die zahlreichen Engelerscheinungen [4]). Auch hier führt er Alles auf die bildliche Sprache der Bibel zurück, in welcher, was z. B. den letzten Punkt betrifft, bald ein glückliches Ungefähr ein rettender, bald eine geistige Freudigkeit ein grüßender, bald eine innere Beruhigung ein tröstender Engel genannt worden sei. In Bezug auf die Evangelien werden wir unten das Auffallende sehen, daß Eichhorn theils die richtige Einsicht in die Unzulässigkeit der natürlichen Erklärung hatte, theils bei manchen Erzählungen selbst zu einer höheren fortgeschritten war.

Viele Schriften in ähnlichem Geiste erschienen, welche zum Theil auch das neue Testament in den Kreis ihrer Erklärungen zogen; [5]) aber den vollen Ruhm eines christlichen Euhemerus sollte sich erst Dr. Paulus erwerben in seinem von 1800 an erschienenen Evangelien-Commentare. Gleich in der Einleitung dieses Werkes [6]) stellt er als die erste Anforderung an den Forscher der biblischen Geschichte hin, zu unterscheiden, was in derselben Factum und was Urtheil sei? Factum ist ihm dasjenige, was den bei einer Begebenheit betheiligten Personen als äußere oder innere Erfahrung gegeben war; Urtheil die Art, wie sie oder die Erzähler jene Erfahrung deuteten und auf ihre vermeintlichen Ursachen zurückführten. Diese beiden Bestandtheile mischen und verschlingen sich nun aber nach Paulus sowohl in den ursprünglich Betheiligten als in den Nacherzählern und Geschichtschreibern leicht so, daß das Urtheil vom Factum nicht mehr unterschieden, und mit eben der historischen Sicherheit wie dieses geglaubt und weiter erzählt wird; eine Vermengung, welche sich besonders auch in den geschichtlichen Büchern des N. T. zeigt, da zur Zeit Jesu

---

[3]) Eichhorn's allgem. Bibliothek. 6. Bd. S. 1 ff.

[4]) Ebend. 3. Bd. S. 381 ff.

[5]) Z. B. Eck, Versuch über die Wundergeschichten des N. T. 1795. (Venturini) die Wunder des N. T. in ihrer wahren Gestalt für ächte Christusverehrer, 1799.

[6]) 1. Bd. S. 5 ff. Vgl. das exegetische Handbuch über die drei ersten Evangelien (eine neue, verbesserte, Auflage des Commentars) 1830—33. 1. Bd. 1. Abthl. S. 4.

noch immer die Neigung herrschend war, jedes auffallende Erlebniß sofort von einer unsichtbaren, übermenschlichen Ursache abzuleiten. Die Hauptaufgabe des pragmatischen Historikers, namentlich in Bezug auf das N. T., ist daher, diese beiden so eng verwachsenen, und doch so verschiedenartigen Bestandtheile zu sondern, und aus der Hülle von persönlichen und Zeitmeinungen den reinen Kern des Factums herauszuschälen. Das Verfahren, welches er hiebei zu Hülfe zu nehmen hat, ist, wo ihm keine reiner gehaltene Relation als berichtigende Parallele zu Gebote steht, dieß, daß er sich auf den Schauplatz der Begebenheiten und in den Standpunkt der Zeit möglichst lebhaft versetze, und von diesem aus die Erzählung durch Voraussetzung erklärender Nebenumstände zu ergänzen suche, welche der Erzähler selbst, in seinem supranaturalistischen Urtheil befangen, oft nicht einmal angedeutet hat. In welcher Weise diesen Grundsätzen zufolge Paulus in seinem Commentar und neuerlich auch in seiner Schrift über das Leben Jesu [7]) die neutestamentliche Geschichte behandelt hat, ist bekannt. Indem er die historische Wahrheit der Erzählungen durchaus festhält, und einen engen chronologischen und pragmatischen Zusammenhang in die evangelische Geschichte zu bringen strebt, entzieht er derselben jeden unmittelbar göttlichen Gehalt, und läugnet jedes übernatürliche Einwirken höherer Kräfte. Nicht der Sohn Gottes im Sinne der kirchlichen Ansicht ist ihm Jesus, sondern ein weiser und tugendhafter Mensch, und nicht Wunder sind es, die er vollbringt, sondern Thaten bald der Freundlichkeit und Menschenliebe, bald der ärztlichen Geschicklichkeit, bald auch des Zufalls und guten Glückes [8]).

---

[7]) Heidelberg 1828. 2 Bde.

[8]) Wie sich unter den Vorläufern von Paulus besonders Bahrdt bemerkbar machte (durch seine Briefe über die Bibel im Volkstone, seit 1782), so fand er einen Nacharbeiter ähnlicher Art in Venturini, dem Verfasser der natürlichen Geschichte des großen Propheten von Nazaret (seit 1800), ein Werk, dessen spätere Theile auch im Einzelnen nach dem Paulus'schen Commentar gearbeitet sind. Es ist schief, wenn man diese beiden Schriften ohne Weiteres mit dem Wolfenbüttler Fragmentisten zusammenstellt: sie gehören wesent-

Eine nothwendige Voraussetzung bei dieser Eichhornisch-Paulusschen Auffassung der biblischen Geschichte ist, daß die Urkunden derselben, die A. und N. T.lichen Schriften, sehr genau und treu, also auch sehr bald nach den erzählten Begebenheiten, wo möglich von Augenzeugen, verfaßt sein müssen. Denn soll sich in einer Erzählung das ursprüngliche Factum von dem beigemischten Urtheil sicher unterscheiden lassen: so muß der Bericht noch sehr rein und ursprünglich sein; bei einem später entstandenen, minder urkundlichen, hätte ich ja keine Bürgschaft, ob nicht auch das, was ich für den thatsächlichen Kern halte, nur der Meinung und Sage angehörte? Daher suchte Eichhorn die Abfassung, namentlich auch der A. T.lichen Schriften, so nahe als möglich zu der Zeit der Begebenheiten hinanzurücken; wobei ihm und den mit ihm gleichdenkenden Theologen selbst das Widernatürlichste, wie z. B. die Voraussetzung der Abfassung des Pentateuchs auf dem Zug durch die Wüste [9]), nicht zu hart war. Doch erlaubte sich der genannte Kritiker, wenigstens bei einigen Theilen des A. T., wie z. B. bei dem Buche der Richter, die Bemerkung, die in demselben enthaltenen Berichte seien nicht gleich Anfangs aufgezeichnet worden, sondern der Geschichtschreiber habe seine Helden im Nebel der verflossenen Zeit gesehen, in welchem sie leicht zu Riesengestalten sich haben vergrößern können. Einer von ihm selbst wahrgenommenen, oder ihm wenigstens nahe gelegenen Begebenheit freilich würde nur derjenige Geschichtschreiber einen glänzendern Anstrich geben, welcher geflissentlich auf Kosten der Wahrheit unterhalten wollte. Ganz anders, wenn eine Geschichte längst vergangen sei. Da finde sich die Einbildungskraft nicht mehr durch den Widerstand der festen Gestalt

---

lich zu der Paulus'schen Richtung; denn ihre Tendenz geht gleicherweise dahin, im Leben Jesu Alles als natürlich darzustellen, ohne doch seiner Würde als weisen und edeln Mannes etwas zu vergeben; ihr Romanhaftes aber verhält sich zu der Darstellung von Paulus nur als eine noch größere Willkür in Einschiebung selbsterdachter Mittelursachen. Namentlich Bahrdt erklärt sich ausdrücklich gegen den Fragmentisten, Briefe u. s. w. 1tes Bändchen, 14ter Brief.

9) Allgem. Biblioth. Bd. 1. S. 64.

historischer Wirklichkeit gehemmt, sondern durch die Vorstellung, daß in früheren Zeiten Alles besser und größer gewesen, ihren Schwung verstärkt, und der Schriftsteller werde zu höheren Ausdrücken und einer verherrlichenden Sprache hingerissen. Am wenigsten sei dieß dann zu vermeiden, wenn der spätere Concipient seine Erzählung aus dem Munde der Vorwelt niederschreibe, und die abenteuerlichen Thaten und Schicksale der Vorfahren, welche der Vater dem Sohne, dieser dem Enkel, in begeisterter Sprache überliefert, und Dichter mit poetischem Schmucke umgeben hatten, in eben dieser erhöhten Ausdrucksweise schriftlich verzeichne [10]). Uebrigens auch bei dieser Ansicht von einem Theile der A. T. lichen Bücher glaubte Eichhorn den historischen Boden noch nicht zu verlieren, sondern getraute sich noch immer, über Abzug der mehr oder minder starken traditionellen Zuthaten den natürlichen Geschichtsverlauf herausbekommen zu können.

Doch bei Einer A. T. lichen Erzählung wenigstens ist der Meister der natürlichen Erklärungsweise für das A. T. über diese zu einer höhern hinausgeschritten: nämlich bei der Geschichte der Schöpfung und des Sündenfalls. Hatte er in seiner so einflußreich gewordenen Urgeschichte [11]) die erstere Erzählung gleich Anfangs für Poesie erklärt: so hatte er von der letzteren damals noch behauptet, wir haben an ihr keine Mythologie, keine Allegorie, sondern wahre Geschichte, und diese geschichtliche Grundlage bestimmte er nach Abzug alles Uebernatürlichen dahin, daß die menschliche Natur in ihren ersten Anfängen durch den Genuß einer giftigen Frucht zerrüttet worden sei [12]). Er fand es zwar an sich wohl möglich, und durch zahlreiche Beispiele aus der Profangeschichte bestätigt, daß an der Spitze rein historischer Erzählungen eine mythische stehen könnte: aber durch eine

---

10) a. a. O. S. 294. Vergl. Einleitung in das A. T. 3ter Band. S. 23 ff. der vierten Ausg.

11) Zuerst erschienen im vierten Theil des Repertoriums für biblische und morgenländische Literatur, später mit Anmerkungen herausgegeben von Gabler, von 1790 an.

12) Eichhorn's Urgeschichte, herausgegeben von Gabler, 3. Theil S. 98 ff.

supranaturalistische Vorstellung schlug er in Bezug auf die Bibel diese Möglichkeit wieder nieder, indem er es der Gottheit unwürdig fand, in ein Buch, das so unläugbare Spuren des Ursprungs von ihr enthalte, ein mythologisches Fragment einrücken zu lassen. Später indessen [13]) erklärte Eichhorn selbst, daß er nun über Genes. 2. und 3. in vielen Stücken anders denke, indem er jetzt in jenem Abschnitte, statt historischer Nachrichten von einer Vergiftung, vielmehr das mythisch eingekleidete Philosophem finde, wie die Sehnsucht nach einem besseren Zustande, als der, in welchem man sich befinde, die Quelle alles Uebels in der Welt sei. So zog Eichhorn wenigstens an diesem Punkte vor, lieber die Geschichte aufzugeben, um die Idee festzuhalten, als mit Aufopferung jedes höheren Gedankeninhalts an der Geschichte festzukleben. Im Uebrigen blieb er jedoch mit Paulus u. A. dabei, das Wunderhafte in der heiligen Geschichte für ein Gewand zu nehmen, das man nur abziehen dürfe, um die reine historische Gestalt hervortreten zu sehen.

§. 7.

Kant's moralische Interpretation.

Unter diesen natürlichen Auslegungen, welche das Ende des 18. Jahrhunderts in reicher Fülle hervorbrachte, war es ein merkwürdiges Zwischenspiel, mit einem Male die alte allegorische Erklärung der Kirchenväter heraufbeschworen zu sehen in Kant's moralischer Schriftauslegung. Ihm, als Philosophen, war es nicht, wie den rationalistischen Theologen, um eine Geschichte, sondern, wie den alten, in der geschichtlichen Hülle um eine Idee zu thun, wenn er gleich diese Idee nicht wie jene als absolute, sowohl theoretische als praktische, sondern einseitig als praktische, als moralisches Sollen, und dadurch mit der Endlichkeit behaftet, auffaßte, auch als das diese Ideen in den biblischen Text hineinlegende Subject nicht den göttlichen Geist, sondern den des philosophischen Schriftauslegers, oder in einer tieferen Andeutung

13) Allgem. Biblioth. 1. Bd. S. 989., und Einleitung in das A. T. 3. Thl. S. 82.

die moralische Anlage in den Verfassern jener Bücher selbst, bestimmte. Kant beruft sich darauf, [1]) daß es mit allen alten und neuen, zum Theil in heiligen Büchern abgefaßten, Glaubensarten jederzeit so sei gehalten worden, daß verständige und wohldenkende Volkslehrer sie so lange gedeutet haben, bis sie dieselben ihrem wesentlichen Inhalte nach mit den allgemeinen moralischen Glaubenssätzen in Uebereinstimmung brachten. So haben es die Moralphilosophen unter den Griechen und Römern mit ihrer fabelhaften Götterlehre gemacht, daß sie den gröbsten Polytheismus doch zuletzt als bloße symbolische Vorstellung der Eigenschaften des Einen göttlichen Wesens umzudeuten, und den mancherlei lasterhaften Handlungen ihrer Götter, den wildesten Träumereien ihrer Dichter, einen mystischen Sinn unterzulegen wußten, um den Volksglauben, welchen zu vertilgen nicht ersprießlich war, einer moralischen Lehre nahe zu bringen. Auch das spätere Judenthum, und selbst das Christenthum, bestehe aus solchen zum Theil sehr gezwungenen Deutungen, übrigens zu unzweifelhaft guten und für alle Menschen nothwendigen Zwecken. Nicht minder wissen die Mohammedaner den üppigen Beschreibungen ihres Paradieses einen geistigen Sinn unterzulegen, und dasselbe thun die Indier mit ihren Veda's, wenigstens für den aufgeklärten Theil ihres Volkes. Ebenso müssen nun nach Kant die christlichen Religionsurkunden des A. u. N. T. durchgängig zu einem Sinne gedeutet werden, welcher mit den allgemeinen praktischen Gesetzen einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt, und es muß diese Deutung, sollte sie auch, scheinbar oder wirklich, dem Texte Gewalt anthun, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, welche, wie namentlich auch bei manchen biblischen Geschichten der Fall ist, entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder den moralischen Triebfedern wohl gar entgegenwirkt. So werden z. B. die racheschnaubenden Ausdrücke mancher Psalmen gegen Feinde auf

---

[1]) Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, drittes Stück. Nr. VI: Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben.

die Begierden und Leidenschaften umgedeutet, welche wir allerdings streben müssen, nachgerade alle unter den Fuß zu bringen, und das Wundervolle, was im N. T. von Jesu Herabkunft vom Himmel, seinem Verhältniß zu Gott u. s. f., gesagt ist, wird als bildliche Bezeichnung des Ideals der gottwohlgefälligen Menschheit genommen [2]). Daß eine solche Deutung möglich ist, ohne eben immer wider den buchstäblichen Sinn jener Urkunden des Volksglaubens allzusehr zu verstoßen, kommt nach Kant's tiefer gehender Bemerkung daher, weil lange vor diesem letzteren die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen lag, wovon zwar die ersten rohen Aeußerungen bloß auf gottesdienstlichen Gebrauch ausgegangen seien, und zu diesem Behufe selbst jene angeblichen Offenbarungen veranlaßt, hiedurch aber auch etwas von dem übersinnlichen Charakter ihres Ursprungs selbst in jene Dichtungen, obwohl unvorsätzlich, gelegt haben. Auch gegen den Vorwurf der Unredlichkeit glaubt Kant diese Auslegungsweise durch die Bemerkung schützen zu können, daß sie ja keineswegs behaupte, der Sinn, welchen sie den heiligen Büchern jetzt gebe, sei von ihren Verfassern auch durchaus so beabsichtigt worden, sondern dieses lasse sie dahingestellt, und spreche für sich nur die Möglichkeit an, dieselben auch auf ihre Art zu deuten.

Wenn Kant auf diese Weise aus den biblischen Schriften auch ihrem geschichtlichen Theile nach moralische Gedanken herauszudeuten suchte, ja diese Gedanken selbst als die objective Grundlage jener Geschichten anzuerkennen geneigt war: so nahm er doch einestheils diese Gedanken nur aus sich und der Bildung seiner Zeit, weßwegen er nur in seltenen Fällen annehmen konnte, sie haben wirklich schon bei den Verfassern jener Schriften zum Grunde gelegen; anderntheils unterließ er eben deßwegen nachzuweisen, wie sich jene Gedanken zu diesen symbolischen Darstellungen verhalten, wie es komme, daß jene in diesen sich ausgeprägt haben.

---

[2]) Zweites Stück, erster Abschnitt, a. und b.

§. 8.

Entstehung der mythischen Auffassungsweise der heiligen Geschichte, zunächst in Bezug auf das A. T.

Bei einem so unhistorischen Verfahren auf der einen Seite und einem so unphilosophischen auf der andern konnte um so weniger stehen geblieben werden, jemehr das immer allgemeiner und erfolgreicher betriebene mythologische Studium auch auf die Ansicht von der biblischen Geschichte einen Einfluß äußerte. Wenn schon Eichhorn für hebräische und nicht hebräische Urgeschichte gleiche Behandlung verlangt hatte: so verschwand diese Gleichheit immer mehr, je mehr man für die profane Urgeschichte den mythischen Gesichtspunkt ausbildete, für die hebräische aber bei der natürlichen Erklärungsweise stehen blieb. Und Paulus konnten es doch nicht Alle nachthun, welcher die Consequenz der Behandlung dadurch herstellte, daß er, wie die biblischen, so auch die zur Vergleichung sich bietenden griechischen Sagen natürlich zu erklären sich geneigt zeigte: sondern man half lieber auf der andern Seite, und fing an, auch manche bliblische Erzählungen als Mythen zu betrachten. Nachdem schon Semler von einer Art von jüdischer Mythologie gesprochen, und die Erzählungen von Simson uud der Esther geradezu Mythen genannt hatte [1]); nachdem Eichhorn in der angegebenen Weise vorangegangen war: wurde sofort durch Gabler [2]), Schelling [3]) u. A. der Begriff des Mythus als ein ganz allgemein, für alle älteste Geschichte, heilige wie profane, gültiger aufgestellt, nach dem Heyne'schen Grundsatze: a mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit [4]), und Bauer wagte es sogar, mit einer hebräischen Mythologie des alten und neuen Testaments aufzutreten (1802). Die älteste Geschichte aller Völker, meint Bauer, sei mythisch: warum sollte die hebräische allein eine

---

1) Von freier Prüfung des Kanon, 2. Thl. S. 52. 59. 151. 182 f.

2) In der Einleitung zu Eichhorn's Urgesch. 2, S. 481 ff. (1792).

3) Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt. In Paulus Memorabilien 5. Stück S. 1 ff. (1793).

4) Ad Apollod. Athen. Biblioth. notae, p. 3 f.

Ausnahme machen? da vielmehr der Augenschein der heiligen Bücher zeige, daß auch sie mythische Bestandtheile enthalten. Eine Erzählung nämlich ist, wie Bauer nach Gabler und Schelling ausführt, als Mythus erkennbar, wenn sie aus einer Zeit stammt, in der es noch keine schriftlich verzeichnete Geschichte gab, sondern die Thatsachen nur durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt wurden; wenn darin entweder schlechthin unerfahrbare Gegenstände, wie Begebenheiten aus einer übersinnlichen Welt, oder doch beziehungsweise unerfahrbare, bei welchen der Umstände wegen Niemand Zeuge sein konnte, in geschichtartiger Weise berichtet werden; oder endlich, wenn die Erzählungen ins Wunderbare verarbeitet und in einer symbolischen Sprache vorgetragen sind. Solche Erzählungen nun finden sich auch in der Bibel nicht wenige vor, und daß man auf dieselben den Begriff des Mythischen nicht anwenden wolle, habe seinen Grund nur in falschen Vorstellungen einerseits von dem Wesen des Mythus, andrerseits von dem Charakter der biblischen Bücher. In ersterer Hinsicht verwechsle man Mythen mit Fabeln, vorsätzlichen Lügen und willkürlichen Erdichtungen, statt dieselben als die nothwendigen Träger der ersten Regungen des menschlichen Geistes erkennen zu lernen; in der andern Rücksicht sei es freilich, den Inspirationsbegriff vorausgesetzt, unwahrscheinlich, daß Gott von Thatsachen oder Ideen mythische statt der eigentlichen Darstellungen eingegeben haben sollte: allein die genauere Betrachtung der biblischen Schriften zeige, daß der Begriff ihrer Inspiration, weit entfernt, ihre mythische Auffassung zu hindern, vielmehr selbst nur ein mythischer sei [5]).

Daß man in den ältesten Denkmalen der jüdischen und christlichen Religion nicht ebenso, wie in den heidnischen Religionen, Mythen anerkennen wolle, erklärte Wegscheider geradezu theils aus der Unbekanntschaft so vieler mit den Fortschritten der historischen und philosophischen Wissenschaften, theils aus einer gewissen Aengstlichkeit, welche Dinge, die offenbar dieselben seien, doch nicht mit dem gleichen Namen zu nennen wage. Zugleich er-

---

5) Bauer's hebr. Mythol. 1. Band. Einleitung.

klärte er es für unmöglich, ohne Anerkennung von Mythen in der heiligen Schrift und Unterscheidung ihres wahren Gehalts von der unhistorischen Form das göttliche Ansehen der Bibel gegen die Einwürfe und Spöttereien ihrer Gegner mit Erfolg zu vertheidigen [6]).

Bestimmte man hienach von Seiten der genannten Forscher den Mythus im Allgemeinen als Darstellung einer Begebenheit oder eines Gedankens in geschichtlicher, aber durch die sinnliche, phantasiereiche Denk- und Sprechweise des Alterthums bestimmter Form: so unterschied man zugleich verschiedene Arten von Mythen [7]). Die einen seien historische Mythen, d. h. Erzählungen wirklicher Begebenheiten, nur gefärbt durch die alterthümliche, Göttliches mit Menschlichem, Natürliches mit Uebernatürlichem vermengende Denkart; es gebe aber auch philosophische Mythen, oder solche, welche einen bloßen Gedanken, ein Philosophem oder eine Zeitidee, in Geschichte einkleiden; überdieß aber können beide Arten theils sich mischen, theils durch dichterische Ueberarbeitung zu poetischen Mythen werden, bei welchen hinter der phantasiereichen Umhüllung so ursprüngliches Factum wie Idee beinahe verschwinden. Zwischen diesen verschiedenen Arten von Mythen ist die Unterscheidung deßwegen schwierig, weil auch diejenigen, welchen bloßes Räsonnement zu Grunde liegt, mit gleichem historischen Anspruche, wie die auf geschichtlichem Grunde ruhenden, auftreten; doch geben die genannten Gelehrten auch für diese Unterscheidung einige Regeln an. Vor Allem müsse man darauf sehen, ob und was für ein Zweck der Erzählung sich entdecken lasse. Wo gar kein Zweck sichtbar sei, um dessen willen die Sage erdichtet sein könnte: da werde Jedermann den historischen Mythus finden. Entsprechen aber alle Hauptumstände einer Erzählung der Versinnlichung einer bestimmten Wahrheit: so sei der Zweck der Erzählung sicher nur eben dieser, und der

---

6) Institutiones theol. chr. dogm. §. 42.

7) Vgl. außer den Genannten noch Ammon, Progr. quo inquiritur in narrationum de vitae Jesu Christi primordiis fontes etc. in Pott's und Ruperti's Sylloge Comm. theol. Nr. 5., und Gabler's n. theol. Journal 5. Bd. S. 83 und 397.

Mythus somit ein philosophischer. Die Mischung des historischen und philosophischen Mythus sei besonders daran kenntlich, wenn sich das Bestreben zeige, gewisse Thatsachen aus ihren Ursachen abzuleiten. Daß Geschichtliches zum Grunde liege, lasse sich in manchen Fällen auch durch anderweitige Nachrichten erweisen: bisweilen stehen gewisse Angaben eines Mythus mit einer bekannten wahren Geschichte in genauer Verbindung; oder trage er in sich selbst unverkennbare Spuren der Wahrscheinlichkeit: so daß der Kritiker zwar die Einkleidung verwerfen, doch aber die Grundlage als geschichtlich festhalten könne. Am schwersten fiel es, den sogenannten poetischen Mythus zu unterscheiden, und Bauer weiß nur das negative Kriterium anzugeben: wenn einerseits die Erzählung so wunderbar klinge, daß die Begebenheit sich unmöglich so habe zutragen können, andererseits aber doch kein Zweck erkennbar sei, einen bestimmten Gedanken zu versinnlichen, so sei zu vermuthen, daß die ganze Erzählung der Phantasie eines Dichters ihren Ursprung zu danken habe. In Bezug auf sämmtliche Mythen macht besonders die Schelling'sche Abhandlung auf das Kunstlose und Unbefangene in ihrer Entstehung aufmerksam, indem sie theils von den historischen Mythen bemerkt, daß das Ungeschichtliche in denselben nicht künstliches Erzeugniß absichtlicher Erdichtung sei, sondern sich im Laufe der Zeit und Ueberlieferung von selbst eingeschlichen habe; theils in Bezug auf die philosophischen erinnert, daß nicht allein zum Behuf eines sinnlichen Volks, sondern auch zu ihrem eigenen Behufe die ältesten Weisen das Gewand der Geschichte für ihre Ideen gewählt haben, um in Ermangelung abstracter Begriffe und Ausdrücke das Dunkle ihrer Vorstellung durch eine sinnliche Darstellung aufzuhellen.

Da dem früher Bemerkten zufolge die natürliche Deutung namentlich der A. T. lichen Geschichte nur so lange sich halten konnte, als die Urkunden derselben für ganz oder nahezu gleichzeitig mit den Begebenheiten galten: so sind die Männer, welche die letztere Meinung umgestoßen haben, Vater und de Wette, zugleich diejenigen gewesen, durch welche die mythische Ansicht jener Geschichte fester begründet worden ist. So wird nach der

Bemerkung des Ersteren [8]) der eigenthümliche Charakter der Nachrichten im Pentateuch erst dann begreiflich, wenn man annimmt, daß dieselben nicht von Augenzeugen herrühren, sondern durch die Hand der Tradition hindurchgegangen seien. Dann nur fallen uns nicht mehr die deutlichen Spuren einer späteren Zeit, nicht mehr die zu großen Zahlangaben, nebst andern Unrichtigkeiten und Widersprüchen, nicht mehr das Helldunkel auf, welches über manchen Begebenheiten schwebt, nicht mehr Vorstellungen, wie die, daß die Kleider der Israeliten während des Zugs durch die Wüste nicht veraltet sein sollen. Namentlich kann, nach Vater, das Wunderbare nur dann aus dem Pentateuch ohne Gewalt gegen den ursprünglichen Sinn der Schriftsteller wegerklärt werden, wenn man der Tradition einen großen Antheil an der Darstellung jener Begebenheiten zuschreibt.

Noch entschiedener als Vater hat sich de Wette gegen die natürliche und für die mythische Auffassungsweise gewisser Theile des A. T. erklärt. Um die Glaubwürdigkeit eines Berichtes zu prüfen, sagt er [9]), muß man zuerst die Tendenz des Erzählers untersuchen. Will er nicht reine Geschichte erzählen, auf etwas Anderes wirken, als auf die historische Wißbegierde, will er ergetzen, rühren, eine philosophische oder religiöse Wahrheit anschaulich machen: so hat sein Bericht keinen historischen Werth. Selbst wenn sich der Erzähler nur einer geschichtlichen Tendenz bewußt ist, kann er doch vielleicht nicht auf dem historischen Standpunkte stehen, sondern ein poetischer Erzähler sein; nicht subjectiv, als Dichter, wohl aber objectiv, als begriffen in und abhängig von der Poesie. Kennzeichen davon ist, wenn er bona fide Dinge erzählt, welche durchaus unmöglich und undenkbar sind, welche nicht allein die Erfahrung, sondern auch die natürlichen Gesetze überschreiten. Erzählungen dieser Art entstehen namentlich durch die Tradition. Die Tradition, sagt de Wette, ist unkritisch und parteiisch, nicht von historischer, sondern von patriotisch-poe-

---

[8]) S. die Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs im 3ten Bande des Comm. über den Pent. S. 670.

[9]) Kritik der mosaischen Geschichte, S. 11 ff.

tischer Tendenz; die patriotische Wißbegierde aber begnügt sich mit Allem, was ihrem Interesse schmeichelt: je schöner, ehrenvoller, wunderbarer, desto annehmlicher, und wo die Ueberlieferung Lücken gelassen hat, da tritt sogleich die Phantasie mit ihren Ergänzungen ein. Indem nun, fährt de Wette fort, ein guter Theil der A. T. lichen Geschichtsbücher dieses Gepräge trägt, so hat man (von Seiten der natürlichen Erklärer) bisher geglaubt, die Ausschmückungen und Umbildungen des geschichtlichen Stoffs von diesem trennen, und so doch noch jene Erzählungen als historische Quelle benützen zu können. Dieß ließe sich thun, wenn wir über dieselbe Geschichte neben der wunderhaften noch eine andre, reingeschichtliche Relation besäßen. Das ist aber in Bezug auf die A. T. liche Geschichte nicht der Fall, sondern wir finden uns ganz an jene Berichte gewiesen, welche wir nicht für reinhistorische erkennen können. In diesen aber ist uns kein Kriterium zur Unterscheidung des Wahren und Falschen gegeben, weil sie Beides in bunter Vermischung und mit gleicher Dignität enthalten. Die ganze natürliche Erklärungsweise ist nach de Wette im Allgemeinen schon durch den Satz widerlegt, daß die einzige Erkenntnißquelle einer Geschichte die Relation ist, die wir über dieselbe besitzen, und über die Relation der Historiker nicht hinausgehen darf. Diese berichtet uns aber im gegenwärtigen Falle nur den übernatürlichen Hergang der Sache, welchen wir nur entweder annehmen oder verwerfen können; im letzteren Falle aber müssen wir uns bescheiden, von dem Hergange gar nichts zu wissen, und dürfen uns nicht erlauben, einen natürlichen zu erdichten, von welchem die Relation nicht das Mindeste sagt. Es ist also [10]) inconsequent und willkürlich, der Poesie nur die Einkleidung A. T. licher Thatsachen zuzuschreiben, die Facta aber der Geschichte retten zu wollen; da vielmehr mit dem Einzelnen auch das Ganze dem poetischen und mythischen Gebiete verfällt. So, wenn der Bund Gottes mit Abraham [11]) in dieser Gestalt als Factum aufgegeben, aber doch eine geschichtliche Grund-

---

10) S. die Vorrede, S. 3 f.
11) S. 59 ff.

lage der Erzählung festgehalten wird, nämlich die, es habe zwar nicht ein objectiver Verkehr Gottes mit Abraham stattgefunden, wohl aber subjectiv im Gemüthe des Mannes seien in der Vision oder im natürlichen Wachen Gedanken aufgestiegen, welche er im Geiste der alten Welt auf Gott zurückgeführt habe: so richtet de Wette an so verfahrende Ausleger die Frage, woher sie denn wissen, daß Abraham aus sich selber diese Gedanken gehabt habe? Unsre Relation, bemerkt er, leitet dieselben von Gott ab; nehmen wir dieß nicht an, so wissen wir von solchen Gedanken Abrahams gar nichts mehr, auch davon nicht, daß sie ihm natürlich aufgestiegen. Ueberhaupt haben solche Hoffnungen, wie sie den Inhalt jenes Bundes bilden, Stammvater eines Volks zu werden, welches das Land Kanaan besitzen sollte, natürlicherweise gar nicht in Abraham entstehen können; wohl aber sei das natürlich, daß die zum Volke gewordenen und in den Besitz des Landes gekommenen Israeliten jenen Bund ihrem Stammvater zur Verherrlichung angedichtet haben: so daß die natürliche Erklärungsweise durch ihre eigne Unnatürlichkeit immer wieder zur mythischen hinführe.

Eichhorn selbst hat die Unzulässigkeit der natürlichen Erklärungsweise, welche er in Bezug auf das A. T. ausgebildet hatte, in Betreff der evangelischen Geschichte eingesehen. Was in diesen Erzählungen einen übernatürlichen Anstrich hat, bemerkte er, [12]) das dürfen wir nicht verlangen, in ein natürliches Ereigniß umzubilden, weil dieß ohne Zwang nicht möglich sei. Wenn nämlich einmal in einer Erzählung durch Zusammenfließen der Volksdeutung mit dem Factum etwas als übernatürlich dargestellt sei, so könne die natürliche Thatsache nur dann noch enträthselt werden, wenn über denselben Gegenstand ein zweiter Bericht vorhanden sei, der jene Vermengung nicht enthalte, wie über das Ende des Herodes Agrippa neben A. G. 12, 23. die Erzählung des Josephus. [13]) Da solche controlirende Berichte über die Geschichte Jesu fehlen: so würde der Erklärer nur unerweisliche Hy-

---

[12]) Einleit. in das N. T. 1, S. 408 ff.
[13]) Antiquit. 19, 8, 2.

pothesen spinnen, wenn er bei den wunderhaft lautenden Erzählungen die natürliche Ursache noch entdecken wollte, wo sie nicht deutlich in der Erzählung liegt; eine Bemerkung, durch welche, wie Eichhorn erklärt, viele sogenannte psychologische Erklärungen der Evangelien in ihre Nichtigkeit hinfallen.

Derselbe Unterschied der natürlichen und mythischen Erklärungsart ist es, welchen mit besonderer Beziehung auf die Wundergeschichten Krug [14]) bezeichnen wollte, wenn er eine physicalische oder materiale, und eine genetische oder formelle Art der Wundererklärung unterschied. Jene untersucht nach Krug: wie mag das wundervolle Ereigniß, welches hier erzählt ist, nach allen seinen Umständen durch Naturkräfte und nach Naturgesetzen möglich gewesen sein? wogegen diese fragt: wie mag die Erzählung von diesem Wunderereigniß nach und nach entstanden sein? Jene erklärt die natürliche Möglichkeit der erzählten Sache (des Stoffs der Erzählung), diese spürt dem Ursprunge des vorliegenden Berichts (der Form der Erzählung) nach. Die Versuche mit der ersteren Erklärungsart hält Krug für fruchtlos, weil sie Erklärungen zum Vorschein bringen, welche noch wunderbarer als das zu erklärende Factum seien; viel belohnender sei der andere Weg, indem man auf demselben zu Resultaten gelange, welche ein Licht über sämmtliche Wundererzählungen verbreiten. Namentlich gewähre er dem Exegeten den Vortheil, daß er bei Erklärung seines Textes demselben nicht die mindeste Gewalt anzuthun brauche, sondern alles buchstäblich so auslegen könne, wie es der alte Erzähler gemeint habe, auch wenn das Erzählte unmöglich sein sollte; wogegen derjenige, welcher auf materielle oder physicalische Erklärung ausgehe, zu hermeneutischen Kunstgriffen verleitet werde, welche ihm den ursprünglichen Sinn der Erzähler aus dem Gesichte rücken, und diesen etwas ganz Andres unterschieben, als sie sagen konnten oder wollten.

Ebenso empfahl Gabler [15]) die mythische Ansicht als das

---

[14]) Versuch über die genetische oder formelle Erklärungsart der Wunder. In Henke's Museum, 1, 3, S. 395 ff. (1803.)

[15]) In der Abhandlung: Ist es erlaubt, in der Bibel, und sogar im N. T.

beste Mittel, um den zur Mode gewordenen gekünstelten, angeblich natürlichen, Erklärungen der biblischen Geschichte auszuweichen.[16] Der natürliche Erklärer, bemerkt er, will gewöhnlich die ganze Erzählung natürlich machen, und weil dieß nur selten gelingen kann, so erlaubt er sich die gewaltsamsten Operationen, durch welche die neuere Exegese selbst bei Laien in übeln Ruf gekommen ist. Auf dem mythischen Standpunkte hingegen braucht man dergleichen nicht, weil der größere Theil einer Erzählung oft bloß zur mythischen Darstellung gehört, der factische Kern aber nicht selten ganz klein ist, wenn man die später dazu gefügten wundersamen Hüllen weggenommen hat.

Auch Horst konnte sich mit dem atomistischen Verfahren nicht vereinigen, welches aus wunderhaften Erzählungen der Bibel nur einzelne Züge als unhistorische herausnahm, und andere, natürliche, an ihre Stelle setzte, statt das Ganze solcher Erzählungen als religiös-moralischen Mythus, in welchem irgend eine Idee sich darstelle, zu erkennen.[17]

Besonders entschieden hat ein Ungenannter in Berthold't's kritischem Journal sich gegen die natürliche Erklärungsweise der heiligen Geschichte und für die mythische ausgesprochen. Wesentliche Gebrechen der natürlichen Auslegung, wie sie im Paulus'schen Commentar culminire, sind nach diesem Verfasser vor Allem das durchaus unhistorische Verfahren, welches sie sich erlaubt, Urkunden durch Vermuthungen zu ergänzen, eigene Spe-

---

Mythen anzunehmen? (aus Gelegenheit einer Recension von Bauer's hebr. Mythol.) im Journal für auserlesene theol. Literatur, 2ten Bandes 1tes Heft. S. 43 ff.

16) Lächerlich ist, wie Hoffmann (S. 51 f. 58) die Abkunft des mythischen Standpunkts durch die Nachweisung zu verunehren sucht, daß die ersten Schritte zu demselben den Exegeten durch Noth und Verlegenheit abgedrungen gewesen seien. Was ist denn überhaupt das Fortbewegende im Leben wie in der Wissenschaft, als Noth, Verlegenheit, Widerspruch, daß auf einer niedrigeren Stufe kein Verbleiben ist, und daher zu einer höheren aufgestiegen werden muß?

17) Ueber die beiden ersten Kapitel des Lukas, in Henke's Museum 1, 4, S. 695 ff.

culationen für gegebenen Buchstaben zu halten; das höchst gezwungene und immer undankbare Bemühen, natürlich darzustellen, was doch die Urkunde als etwas Wunderbares geben will; endlich die Entleerung der biblischen Geschichte von allem Heiligen und Göttlichen, die Herabwürdigung derselben zur eiteln Unterhaltungslectüre, die selbst den Namen der Geschichte nicht mehr verdient. Diese Mängel der natürlichen Erklärungsweise, wenn man sich doch bei der supranaturalistischen auch nicht beruhigen kann, führen nach dem Verfasser zu dem mythischen Gesichtspunkte, welcher das Material der Erzählung unangefochten läßt, und es nicht wagt, daran im Einzelnen zu deuteln, dafür aber das Ganze nicht für wahre Geschichte, sondern für heilige Sage nimmt. Für diese Auffassung spricht die Analogie mit dem ganzen politischen und religiösen Alterthum, da so manche Erzählungen des A. und N. T. den Mythen des profanen Alterthums aufs Genaueste ähnlich sehen; hauptsächlich aber dieß, daß die zahllosen, sonst nie zu lösenden Schwierigkeiten der heiligen Geschichte, in Bezug auf die Harmonie der Evangelien und die Chronologie, bei der mythischen Ansicht wie mit Einem Schlage verschwinden. [18])

§. 9.

Die mythische Erklärungsweise in ihrer Anwendung auf das N. T.

So war die mythische Auslegungsweise nicht allein in das alte Testament, sondern auch in das neue aufgenommen: doch nicht ohne daß man diesen Schritt besonders zu rechtfertigen sich veranlaßt gesehen hätte. Schon Gabler hat an dem Paulus'schen Commentar das ausgesetzt, daß er zu Weniges über den mythischen Gesichtspunkt gebe, der bei gewissen N. T.lichen Erzählungen angenommen werden müsse. In manchen von diesen Erzählungen nämlich finden sich nicht bloß unrichtige Urtheile, wie sie auch von Augenzeugen gefällt werden können, so daß sich durch deren Berichtigung ein natürlicher Hergang gewinnen ließe:

[18]) Die verschiedenen Rücksichten, in welchen und für welche der Biograph Jesu arbeiten kann. In Berthold's krit. Journal, 5. Bd. S. 235 ff.

sondern nicht selten finden sich auch falsche Thatsachen und unmögliche Erfolge angegeben, welche von keinem Augenzeugen so erzählt, sondern nur in der Ueberlieferung haben fingirt werden können, also mythisch aufgefaßt werden müssen. [1])

Die Hauptschwierigkeit, welche bei Uebertragung des mythischen Gesichtspunktes aus dem A. T. in das neue zu beseitigen war, ist diese, daß man Mythen nur in der fabelhaften Urzeit unsres Geschlechtes zu suchen pflegte, in welcher überhaupt noch keine Begebenheiten schriftlich verzeichnet wurden: wogegen zur Zeit Jesu das mythische Zeitalter lange vorüber, und namentlich die jüdische Nation längst eine schriftstellerische geworden war. Indeß schon Schelling (in der angeführten Abhandlung) hatte wenigstens in einer Anmerkung eingeräumt, im weiteren Sinne könne auch diejenige Geschichte mythisch genannt werden, welche noch zu einer Zeit, da Alles längst schriftlich verzeichnet zu werden pflegte, im Munde des Volks sich fortgepflanzt habe. Demgemäß ist nach Bauer [2]) im N. T. zwar nicht eine Reihe von Mythen, eine total mythische Geschichte, zu suchen: doch aber können einzelne Mythen in demselben vorkommen; sei es, daß sie aus dem A. T. in das neue übergetragen, oder daß sie ursprünglich in diesem entstanden seien. So findet sich nach Bauer namentlich in der Jugendgeschichte Jesu Manches, was vom mythischen Gesichtspunkte betrachtet sein will. Wie von einem berühmten Manne bald allerlei Anekdoten sich bilden, welche unter einem wundersüchtigen Volke die Sage mit Wunderdingen aller Art vergrößert: so wurde Jesu in Dunkelheit verlebte Jugend, da er später so berühmt, und endlich durch seinen Tod noch mehr verherrlicht war, mit den wunderhaftesten Erzählungen ausgeschmückt. Wenn in dieser Jugendgeschichte himmlische Wesen mit Namen und in Menschengestalt erscheinen, die Zukunft verkündigen u. dgl.: so haben wir, meint Bauer, doch wohl ein Recht, hier einen Mythus anzunehmen, und als den Grund sei-

---

[1]) Recens. von Paulus Commentar, im neuesten theol. Journal 7, 4, S. 395 ff. (1801).

[2]) Hebräische Mythologie. 1. Thl. Einl. § 5.

ner Entstehung den zu vermuthen, daß man die großen Wirkungen Jesu aus übersinnlichen Ursachen erklärt, und diese Erklärung mit der Geschichte vermischt habe. — In gleicher Beziehung bemerkte Gabler, [3]) wie der Begriff von alter Zeit ein relativer sei: gegen die mosaische Religion gehalten, sei die christliche allerdings jung; doch aber an sich selber alt genug, um die Urgeschichte ihres Stifters zu den alten Zeiten rechnen zu dürfen. Daß es aber damals über andere Gegenstände bereits schriftliche Urkunden gegeben habe, beweise hier nichts, sobald sich zeigen lasse, daß man eben über Jesum, besonders über seine ersten Lebensumstände, längere Zeit nichts Schriftliches, sondern nur mündliche Erzählungen gehabt habe, welche leicht allmählig in's Wunderbare gemalt, mit jüdischen Zeitideen versetzt, und so zu historischen Mythen werden konnten. Ueber manches Andre hatte man nach Gabler gar keine Ueberlieferung; man war also der eigenen Muthmaßung überlassen; man machte um so mehr Schlüsse, je weniger Geschichte man hatte: und diese historischen Conjecturen und Raisonnements im jüdisch-christlichen Geschmacke kann man die philosophischen, besser: dogmatischen, Mythen der christlichen Urgeschichte nennen. Wenn auf diese Weise, schließt Gabler, der Begriff des Mythus bei mehreren Erzählungen des N. T. Anwendung findet: warum sollte man die Sache nicht bei'm rechten Namen nennen dürfen? warum, — im wissenschaftlichen Verkehre, versteht sich, — einen Ausdruck vermeiden, der nur bei Befangenen oder Falschberichteten Anstoß erregen kann?

Wie im Gebiete des A. T. Eichhorn an der Geschichte des Sündenfalles von seiner früheren natürlichen Erklärung durch die Macht der Sache selbst zur mythischen Auffassung herübergedrängt wurde: so im N. T.lichen Gebiete Usteri in Bezug auf die Versuchungsgeschichte. Er hatte sie in einer früheren Arbeit nach Schleiermacher als eine von Jesu vorgetragene, von den Jüngern aber mißverstandene, Parabel auf-

---

3) Ist es erlaubt, in der Bibel, und sogar im N. T., Mythen anzunehmen? Im Journal für auserlesene theol. Literatur, 2, 1, S. 49 ff.

gefaßt; [4]) sah jedoch bald die Schwierigkeiten dieser Auffassung ein, und indem er die supranaturalistische wie die natürliche Ansicht der Erzählung nach ihren verschiedenen Schattirungen noch weit mehr hinter sich hatte: so blieb ihm nichts übrig, als den mythischen Standpunkt zu betreten; was er denn auch in einer späteren Abhandlung auf sehr kräftige Weise that [5]). Wenn einmal eine Aufregung der Gemüther gegeben sei, bemerkte er hier, zumal eine religiöse, und unter einem nicht unpoetischen Volke: so sei nur kurze Zeit dazu nöthig, daß, nicht etwa bloß verborgene und geheime, sondern selbst öffentliche und bekannte Thatsachen einen Schein des Wunderbaren bekommen. So sei denn in keiner Weise abzusehen, wie die ersten Christen aus den Juden, geistbegabt, d. h. religiös begeistert, wie sie waren, und mit dem A. T. vertraut, nicht sollten im Stande gewesen sein, symbolische Scenen, wie die Versuchungsgeschichte und andre N. T.liche Mythen, zu erdichten. Nur müsse man sich die Entstehung derselben nicht so denken, als hätte sich Einer zu seinem Tische gesetzt, und aus seinem Kopfe dergleichen, wie Dichtungen, verfertigt und niedergeschrieben: sondern jene Erzählungen haben, wie alle Sagen, allmählig auf eine nicht mehr nachweisbare Weise sich gebildet, allmählig Consistenz gewonnen, und sich endlich in unsern schriftlichen Evangelien fixirt.

Wie aber auf Seiten des A. T. die mythische Auffassung nur von denjenigen festgehalten werden konnte, welche zugleich die Abfassung der A. T.lichen Geschichtsurkunden durch Augenzeugen und Zeitgenossen bezweifelten: so auch auf Seiten des N. T. Nur mittelst der Annahme, daß durch die drei ersten Evangelien sich bloß ein dünner Faden des apostolisch beglaubigten Urevangeliums hindurchziehe, welcher selbst im Matthäusevangelium von einer Masse unapostolischer Zusätze umwunden sei, wußte Eichhorn viele ihm anstößige Erzählungen aus allen Theilen des Lebens Jesu als unhistorische Sagen aus dem Wege zu räumen;

---

4) Ueber den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi, in Ullmann's u. Umbreit's theol. Studien u. Kritiken, 2, 3, S. 456 ff.

5) Beitrag zur Erklärung der Versuchungsgeschichte, in ders. Zeitschrift, 1832, 4. Heft.

wie außer dem Evangelium infantiae z. B. das Nähere der Versuchungsgeschichte, mehrere von Jesu verrichtete Wunder, die Auferstehung der Heiligen bei seinem Tode, die Wache an seinem Grabe u. s. f. [6]). Besonders aber seit sich die Ansicht von dem Ursprunge der ersten Evangelien aus mündlicher Tradition festgestellt hat, [7]) sind in denselben immer mehr theils mythische Ausschmückungen, theils ganze Mythen gefunden worden. [8]) Dagegen halten jetzt die Meisten das Johanneische Evangelium als authentisch und damit auch als historisch zuverlässig fest; nur wer mit Bretschneider [9]) seine apostolische Abfassung bezweifelt, kann auch in diesem Evangelium dem mythischen Elemente eine bedeutende Stelle einräumen.

§. 10.

Der Begriff des Mythus in seiner Anwendung auf die heilige Geschichte von den Theologen nicht rein gefaßt.

Der hiemit auch für die Ansicht von der biblischen Geschichte gewonnene Begriff des Mythus wurde indessen noch geraume Zeit weder selbst rein gefaßt, noch in gehörigem Umfang angewendet.

Nicht rein gefaßt. Mit der Unterscheidung historischer Mythen nämlich von den philosophischen hatte der Begriff des Mythus ein Merkmal in sich aufgenommen, welches ihn, so richtig an sich jene Unterscheidung war, doch leicht wieder zu der kaum verlassenen natürlichen Erklärungsweise hinunterziehen konnte. Auch bei'm historischen Mythus entstand ja für den Kritiker die Aufgabe, aus der unhistorischen, wunderhaften Ausschmückung einen natürlichen und als geschichtlich festzuhaltenden Kern herauszuschälen: und durch den allerdings wesentlichen Unterschied,

---

6) Einleitung in das N. T. 1, S. 422 ff. 453 ff.

7) Besonders durch Gieseler, über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien.

8) S. den Anhang der Schulz'schen Schrift über das Abendmahl, und die Schriften von Sieffert und Schneckenburger über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums.

9) In den Probabilien.

daß bei der Annahme eines historischen Mythus jene Ausschmückung nicht, wie bei der natürlichen Erklärungsart, aus dem Urtheil der Betheiligten und der Erzähler selbst, sondern aus der Tradition hergeleitet wurde, ließ man das Verfahren nur wenig bestimmt werden. Konnte der Rationalist, ohne seine Methode wesentlich zu verändern, historische Mythen in der Bibel aufzeigen: so war auch dem Supranaturalisten die Annahme historischer Mythen, durch welche doch die geschichtliche Auffassung der heiligen Erzählungen nicht ganz aufgehoben wird, weniger anstößig, als die Voraussetzung sogenannter philosophischer, bei welchen auch die letzte historische Grundlage zu fallen scheint. Kein Wunder daher, daß die Ausleger, wo sie den mythischen Gesichtspunkt in Anwendung brachten, fast durchaus nur von historischen Mythen sprachen; daß Bauer unter einer ziemlichen Anzahl von Mythen, die er aus dem N. T. namhaft macht, nur einen einzigen philosophischen hat; und daß ein Gemische von mythischer und natürlicher Erklärung entstand, welches noch widersprechender als die rein natürliche Auslegung war, deren Schwierigkeiten man hatte entgehen wollen. So glaubte Bauer [1]) die Erzählung von der Verheißung Jehova's an Abraham historisch-mythisch zu erklären, wenn er als die zum Grunde liegende Thatsache die annahm, daß Abraham bei Betrachtung des sternbesäten Himmels seine Hoffnung auf zahlreiche Nachkommenschaft neubelebt gefunden habe; ein Andrer meinte den mythischen Gesichtspunkt anzuwenden, wenn er von der Verkündigung der Geburt des Täufers zwar alles Wunderbare hinwegräumte, doch aber das Verstummen des Zacharias als historische Grundlage stehen ließ; [2]) ebenso legt Krug, [3]) nachdem er kaum versichert hatte, nicht die Materie der Geschichte (natürlich), sondern die Entstehung der Erzählung (mythisch) erklären zu wollen, der Erzählung von den Weisen aus Morgenland eine zufällige Durchreise orientalischer Kaufleute zum Grunde; am schreiendsten aber

---

[1]) Geschichte der hebräischen Nation, Thl. 1. S. 123.

[2]) E. F. über die zwei ersten Kapitel des Matthäus und Lukas. In Henke's Magazin, 5ten Bdes. 1tes Stück. S. 163.

[3]) In der angef. Abhandlung.

ist der Widerspruch, wenn man in einer Mythologie des N. T., wie die Bauer'sche, ein solches Nichtverstehen dessen, was ein Mythus ist, findet, daß z. B. bei den Eltern des Täufers wirklich eine lange, unfruchtbare Ehe angenommen, die Engelerscheinung bei Jesu Geburt durch ein feuriges Phänomen erklärt, bei seiner Taufe ein Blitz und Donnerschlag, sammt einer zufällig überhin fliegenden Taube, vorausgesetzt, bei der Verklärung ein Gewitter zum Grunde gelegt, und die Engel im Grabe des Auferstandenen zu weißen Leintüchern gemacht werden. Auch Kaiser, welcher über das Unnatürliche so mancher natürlichen Erklärungen Klage führt, läßt doch mit der, an sich nicht unrichtigen, Bemerkung, es wäre einseitig, alles Wunderbare im N. T. auf Eine und dieselbe Weise zu erklären, die natürliche Auslegung neben der mythischen in einem bedenklichen Umfange stehen. Erkenne man nur an, daß der alte Autor ein Wunder habe erzählen wollen, so sei die natürliche Erklärung oft gar wohl zulässig. Sie sei bald eine physicalisch-historische: wie bei der Erzählung vom Aussätzigen, welchem Jesus ohne Zweifel die nahe Genesung angesehen habe; bald eine psychologische: indem bei manchen Kranken der Ruf Jesu und das Vertrauen auf ihn das Meiste gewirkt habe; bald sei auch der Zufall in Rechnung zu bringen: indem, wenn in Jesu Gegenwart Scheintodte von selbst wieder zum Leben kamen, er als Ursache davon angesehen worden sei. Bei andern Wundergeschichten übrigens ist nach Kaiser die mythische Erklärung anzuwenden; nur daß er auch hier dem historischen Mythus viel mehr einräumt, als dem philosophischen. Die meisten Wunder des A. und N. T. sind nach Kaiser wirkliche Vorfälle, mythisch ausgeschmückt, wie die Erzählung vom Stater im Fischmaul, von der Verwandlung des Wassers in Wein, welcher letzteren nach ihm ursprünglich wohl ein humaner Scherz Jesu zum Grunde lag; Weniges nur ist rein nach jüdischen Ideen erdichtet, wie Jesu wundervolle Geburt, der Bethlehemitische Kindermord u. dgl. [4])

Gabler besonders machte auf den Mißgriff aufmerksam,

---

[4]) Kaiser's biblische Theologie. 1. Thl. S. 194 ff. (1813).

daß man bisher manchen philosophischen Mythus als historischen behandelt und so Thatsachen angenommen habe, welche niemals vorgefallen seien [5]). Zwar will er mit Recht ebensowenig lauter philosophische Mythen im N. T. annehmen, als lauter historische; sondern, einen Mittelweg einschlagend, je nach Beschaffenheit des Inhalts, bald die eine, bald die andre Art. Man müsse sich ebensosehr vor der Willkürlichkeit hüten, welche da bloß Philosopheme annehme, wo wirkliche Facta durchschimmern, als vor der entgegengesetzten Neigung, Manches natürlich und geschichtlich zu erklären, was doch nur zur mythischen Einkleidung gehöre. Namentlich, wenn die Ableitung eines Mythus aus einem Gedanken sehr leicht und natürlich ist, hingegen jeder Versuch, die reine Thatsache aus demselben hervorzusuchen, und dadurch die wunderbare Geschichte natürlich zu erklären, entweder sehr gekünstelt ist, oder gar in's Lächerliche fällt, so ist dies, nach Gabler, ein sicherer Beweis, daß man hier einen philosophischen, nicht einen historischen Mythus zu suchen hat. Die philosophisch-mythische Deutung, schließt er, sei überdieß in manchen Fällen weit weniger anstößig, als die Behandlung aus dem historisch-mythischen Gesichtspunkte [6]). — Bei dieser Neigung Gabler's zum philosophischen Mythus in Bezug auf die biblische Geschichte muß man sich wundern, wenn man sieht, wie er selbst in concreto nicht zu wissen scheint, weder was ein historischer, noch was ein philosophischer Mythus ist. Wenn er nämlich von den bisherigen mythologischen Erklärern des N. T. sagt, einige von ihnen sehen in der Geschichte Jesu nur historische Mythen, wie Dr. Paulus, andre lauter philosophische, wie der ungenannten E. F. in Henke's Magazin: so ist klar, daß er natürliche Erklärungen mit historisch-mythischer Auffassung verwechselt, denn in Paulus Commentar sind nur die ersteren zu finden; ebenso wiederum historische Mythen mit philosophischen, denn jene Abhandlung steht nach der oben mitgetheilten Probe so sehr nur auf dem hi-

5) Gabler's Journal für auserlesene theol. Literatur. 2, 1, S. 46.

6) Gabler's neuestes theolog. Journal, 7. Bd. S. 83. vgl. 397 und 409.

storisch-mythischen Standpunkte, daß man ihre Erklärungen sogar für natürliche halten könnte.

In Bezug auf die mosaische Geschichte sind de Wette's schlagende Ausführungen ebenso gegen die Willkür der historisch-mythischen, als der natürlichen Auffassung der Erzählungen gerichtet; in Bezug auf das N. T. erklärte sich gegen jeden Versuch, in den Mythen desselben noch eine historische Grundlage zu suchen, am entschiedensten der Ungenannte in Bertholdt's kritischem Journal [7]). Ihm schien auch der von Gabler vorgeschlagene Mittelweg zwischen ausschließender Annahme von historischen und von philosophischen Mythen nicht anwendbar zu sein, da zwar den meisten Nachrichten des N. T. etwas wirklich Geschehenes zum Grunde liegen möge, ohne daß es jedoch jetzt noch möglich wäre, es von der mythischen Beimischung zu sondern, und zu entscheiden, wie viel zu diesem, wie viel zu jenem Bestandtheile gehöre. Ebenso sprach Usteri die Ansicht aus, wie viel an den evangelischen Mythen geschichtliche Grundlage auf der einen, und poetische Symbolik auf der andern Seite sei, lasse sich nicht mehr unterscheiden; durch kein noch so scharfes kritisches Messer lassen sich diese beiden Elemente jetzt noch von einander sondern; höchstens könne es zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit gebracht werden, daß bei der einen Sage mehr Historisches zum Grunde liege, bei einer andern mehr das Poetische und Symbolische vorherrsche.

Nun hieße es aber der Einseitigkeit derjenigen, welche mit der Ausziehung des geschichtlichen Gehaltes aus den mythischen Erzählungen der Schrift es allzu leicht nehmen, nur die entgegengesetzte Einseitigkeit gegenübergestellt, wenn um der erkannten Schwierigkeit der Operation willen an der Möglichkeit ihres Gelingens zum Voraus verzweifelt, mithin sämmtliche in der evangelischen Geschichte gefundene Mythen wenigstens insofern wie philosophische behandelt würden, als jeder Versuch, einen hi-

---

7) Ueber die verschiedenen Rücksichten, in welchen und für welche der Biograph Jesu arbeiten kann. In Bertholdt's krit. Journal, 5, S. 235 ff.

storischen Rest aus ihnen zu gewinnen, unterbliebe. Eben diese Einseitigkeit aber glaubte man in meiner Kritik des Lebens Jesu zu finden: weßwegen denn mehrere Beurtheiler dieses Werkes sich veranlaßt fanden, wiederholt auf die verschiedenen Stufen und Mischungsverhältnisse zwischen dem Historischen und Ideellen aufmerksam zu machen, in welchen der Mythus innerhalb seines eigenthümlichen Gebietes, der heidnischen Religion und Urgeschichte, auf und absteige; eine Versetzung mit Geschichtlichem, welche auf dem Gebiete der christlichen Urgeschichte, den Zutritt des Mythusbegriffs in dasselbe als zulässig vorausgesetzt, jedenfalls in noch weit stärkerem Grade stattfinden müsse. So unterscheidet Ullmann nicht nur 1) philosophischen und 2) historischen Mythus; sondern von diesem selbst wieder, als in welchem immer noch die freie Bildung überwiege, 3) die mythische Geschichte, bei der nun das historische Moment, wiewohl gleichfalls noch in das Ideale hineingebildet, das Uebergewicht erhalte; während wir 4) bei der Geschichte mit sagenhaften Bestandtheilen das eigentlich historische Gebiet in der Art betreten, daß sich nur noch einzelne Nachklänge aus dem mythischen darin vorfinden. Auch abgesehen nun von dem Anstoß und der Verwirrung, welche der für ein ganz anderes Religionsgebiet ursprünglich gestempelte Ausdruck: Mythus, in seiner Anwendung auf das christliche unausbleiblich mit sich führe, wäre es nach Ullmann, dem hierin unter Andern auch Bretschneider beistimmt, zugleich sachgemäßer, nur von evangelischer Sage und von sagenhaften Bestandtheilen der christlichen Urgeschichte zu reden [8]).

Im Gegensatze hiezu hat neuestens George nicht nur die Begriffe von Mythus und Sage strenger zu scheiden, sondern auch den Evangelien, statt des letztern, vielmehr den ersteren anzueignen gesucht. Im Allgemeinen, kann man sagen, nennt er

---

[8]) Ullmann, Recens. meines L. J., in den theol. Studien und Kritiken, 1836, 3, S. 783 ff. Vergl Müller's Recension, ebendaselbst, S. 859 ff.; Tholuck, Glaubwürdigkeit, S. 54 ff.; Bretschneider, Erklärung über die mythische Auffassung des historischen Christus, Allg. KZtg. Juli 1837, S. 860 f.

Mythus nur den bisher sogenannten philosophischen, Sage aber das, was bis jetzt historischer Mythus hieß; dabei aber hat er, indem er beide Begriffe als Antipoden behandelt, sie mit einer Schärfe gefaßt, bei welcher wenigstens der Begriff des Mythus unstreitig gewonnen hat. Mythus ist ihm die Bildung einer Thatsache aus einer Idee heraus: Sage umgekehrt die Anschauung der Idee in und aus der Thatsache. Ein Volk, eine Religionsgemeinschaft, befindet sich in einem gewissen Zustande, in einem Kreise von Einrichtungen, deren Geist und Idee in ihm lebendig ist. Es findet sich getrieben, das Bewußtsein seiner Zustände durch die Vorstellung von ihrem Ursprunge zu vervollständigen. Aber dieser Ursprung liegt im Dunkel der Vergangenheit, oder genügt durch seine Unscheinbarkeit der Fülle der gegenwärtigen Empfindung und Idee nicht. Daher wirft sich nun von dem Lichte dieser Idee aus auf die dunkle Wand der Vergangenheit ein farbiges Bild jener Ursachen hinaus, welches jedoch nur ein vergrößerter Reflex der gegenwärtigen Wirkungen ist. Ist dieß die Entstehung des Mythus: so sind umgekehrt der Sage die Thatsachen — nur etwa in hie und da lückenhafter und verkürzter, oder auch zur Verherrlichung der Helden in vergrößerter Gestalt — gegeben; aber die Gesichtspunkte, aus welchen die Thatsachen aufzufassen sind, die Ideen, die ursprünglich in denselben lagen, sind in der Ueberlieferung verschwunden. Daher werden nun neue Ideen, aus dem jeweiligen Geiste der Zeiten, durch welche die Sage hindurchgeht, untergelegt; wie z. B. die nachmosaische Periode des jüdischen Volks, deren Idee in der That das allmählige sich Hinanheben zum reinen Monotheismus und zur Theokratie war, in der späteren Sage unter den entgegengesetzten Gesichtspunkt eines Abfalls von der mosaischen Religionsverfassung gestellt worden ist. Sofern es nicht fehlen kann, daß von einer so unhistorischen Idee aus nicht sofort auch die überlieferten Thatsachen hie und da umgestaltet, Lücken ausgefüllt, bedeutsame Züge hinzugesetzt werden sollten: so tritt hiemit an der Sage der Mythus wieder hervor; sowie, indem andrerseits der Mythus sich in der Ueberlieferung fortpflanzt, und dadurch theils unbestimmt und lückenhaft, theils in einzelnen Zügen, wie z. B.

Zahlen, übertrieben wird, der Mythus dem Einflusse der Sage verfällt, — und so beide in ihrem Ursprunge wesentlich verschiedene Bildungen sich kreuzen und mischen. Sofern nun aber, wenn aus dem lebendigen Eindrucke, der ursprünglichen Idee heraus, welche die erste Gemeinde von ihrem Stifter hatte, dessen Lebensgeschichte mythisch sich gebildet hat, diese, obwohl in unhistorischer Form, doch den wahren Inhalt der Idee von Christo darstellt; wenn hingegen die äußerlich wahren Thatsachen sagenhaft nicht nur verwaschen und hie und da vergrößert, sondern auch in ein falsches Licht gestellt, mit einer falschen Idee erfüllt wären, dann umgekehrt der wahre Gehalt des Lebens Jesu für uns verloren sein würde: so ist es nach George für den christlichen Glauben weit unverfänglicher, in den Evangelien mythische, als sagenhafte Bestandtheile anzuerkennen [9]).

Wir unsererseits, um die dogmatische Beziehung hier noch unbekümmert, bleiben für jetzt, in der Einleitung, einfach darauf gefaßt, in der evangelischen Geschichte möglicherweise sowohl mythische als sagenhafte Bestandtheile anzutreffen, und nehmen uns gleicherweise Beides vor, in der Ausziehung des etwanigen geschichtlichen Gehaltes aus den für mythisch erkannten Erzählungen weder durch rohes und mechanisches Abtheilen uns auf gleichen Boden mit den natürlichen Erklärern zu begeben, noch durch Verkennung jenes Gehaltes, wo er sich zeigt, die Geschichte hyperkritisch aufzulösen.

§. 11.

Der Begriff des Mythus nicht umfassend genug angewendet.

Aber nicht nur unrichtig gefaßt wurde der Begriff des Mythus bei seinem ersten Aufkommen unter den Theologen, sondern auch auf die biblische Geschichte nicht umfassend genug angewendet.

---

[9]) George, Mythus und Sage; Versuch einer wissenschaftlichen Entwicklung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben. S. 11 ff. 108 ff.

Wie Eichhorn nur an der allerersten Schwelle der A. T.=lichen Urgeschichte einen wirklichen Mythus anerkannte, alles Folgende aber als historisch auf natürliche Weise erklären zu müssen glaubte; wie man hierauf eine Zeitlang zwar im A. T. mythische Bestandtheile zugab, aber im N. T. an nichts dergleichen denken mochte: so mußte, einmal in das N. T. zugelassen, der Mythus auch hier wieder lange an dessen erster Schwelle, der Kindheitsgeschichte Jesu, stehen bleiben, und jeder weitere Schritt wurde ihm streitig gemacht. Ammon, der ungenannte E. F. in Henke's Magazin, Usteri und Andere,[1]) machten einen bedeutenden Unterschied geltend zwischen dem historischen Werthe der Nachrichten von Jesu öffentlichem Leben und von seiner Kindheit. Die Geschichte der letzteren könne unmöglich gleichzeitig geschrieben sein, da damals noch Niemand so sehr auf Jesum geachtet habe; ebensowenig in seinen drei letzten Lebensjahren, weil sie nicht den kämpfenden und leidenden, sondern den verherrlichten Jesus im Sinne habe: also könne ihre Abfassung erst in die Tage nach seiner Auferstehung fallen. Damals aber ließen sich keine sichern Nachrichten mehr über die Kindheit Jesu einziehen: denn die Apostel waren nicht selbst Genossen derselben gewesen; Joseph lebte wahrscheinlich nicht mehr; der Maria, wenn sie um die Zeit der Abfassung unseres ersten und dritten Evangeliums noch am Leben war, hatten sich doch indessen manche Umstände in der Erinnerung herrlicher ausgemalt, und wurden noch mehr von denen, welche ihre Erzählungen vernahmen, nach ihren Messiasbegriffen verherrlicht; Manches bildete sich auch ohne historische Nachrichten nach Zeitbegriffen und A. T.lichen Orakeln (wie von der schwanger werdenden Jungfrau) aus. Durch alles dieses aber soll nach jenen Verfassern die Glaubwürdigkeit der Evangelisten bei der folgenden Geschichte des Lebens Jesu nicht das Mindeste ver=

---

[1]) S. Ammon's, §. 8. Anm. 8. angeführtes Programm. Aehnlich Hase, Leben Jesu, §. 32. (2te Aufl.); Tholuck, S. 208 ff.; Kern, die Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte, erster Artikel, Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1836, 2, S. 39.

lieren. Ihr Zweck und ihre Aufgabe war bloß, eine sichere Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu zu geben, und in dieser verdienen sie allen Glauben, weil sie theils selbst gegenwärtig gewesen waren, theils, was sie schrieben, aus dem Munde anderer glaubwürdiger Zeugen wissen konnten. — Diese Gränzlinie zwischen der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu und der Fabelhaftigkeit seiner Jugendgeschichte wurde dadurch noch schärfer gezogen, daß manche Theologen geneigt waren, die beiden ersten Kapitel des Matthäus und Lukas, welche die Jugendgeschichte enthalten, als unächt und spätere Zusätze zu verwerfen. [2])

Wie den ersten Anfang, so faßten aber bald einige Theologen auch das letzte Ende der Lebensgeschichte Jesu, seine Himmelfahrt, mythisch auf: [3]) so daß dieselbe nun an ihren beiden äußersten Rändern von kritischen Zweifeln angefressen wurde, während ihr eigentlicher Kern, die Periode von der Taufe bis zur Auferstehung, immer noch unangetastet bleiben sollte; oder daß man, wie ein Recensent von Greiling's Leben Jesu sich ausdrückt, durch das Prachtthor der Mythe in die evangelische Geschichte hinein, und durch ein ähnliches wieder hinausfuhr, [4]) für das Dazwischenliegende aber mit den krummen und mühseligen Pfaden der natürlichen Erklärung sich begnügte.

Etwas mehr erweitert findet sich die Anwendung des mythischen Gesichtspunktes bei Gabler, [5]) mit dem neuerlich wieder Rosenkranz [6]) übereinstimmt, wenn er den Unterschied zwischen Wundern, die Jesus that, und solchen, die an ihm vorgingen, in der Art geltend macht, daß zwar die letzteren mythisch, die ersteren aber natürlich erklärt werden sollen. Gleich nachher

---

[2]) S. bei Kuinöl, Prolegom. in Matthaeum, §. 3, in Lucam §. 6.

[3]) Z. B. Ammon in der Diss.: Ascensus J. C. in coelum historia biblica, in seinen Opusc. nov. Röhr, Briefe über den Rationalism. S. 238 ff. 337.

[4]) In Bertholdt's krit. Journ. 5. Bd. S. 248.

[5]) Gabler's neuestes theol. Journal, Bd. 7. S. 395. Vgl. auch Röhr a. a. O. S. 202 ff.

[6]) Encyclopädie der theol. Wissenschaften, S. 161.

übrigens spricht Gabler wieder so, als ob er mit den oben erwähnten Theologen bloß die Wunder aus der Kindheit Jesu mythisch zu fassen gesonnen wäre; was eine Beschränkung des vorigen Gesichtspunktes ist, da zwar alle Kindheitswunder in unsern Evangelien an ihm vorgegangene (nicht von ihm gethane) sind, dergleichen aber auch in seinem folgenden Leben manche vorkommen. Ungefähr nach der Gabler'schen Unterscheidung von Wundern Jesu und an Jesu scheint auch Bauer in seiner hebräischen Mythologie die Auswahl dessen eingerichtet zu haben, was er im N. T. mythisch fassen zu dürfen glaubte, indem er nur die übernatürliche Empfängniß Jesu nebst den außerordentlichen Umständen bei seiner Geburt, die Scene bei der Taufe, die Verklärung, den Engel in Gethsemane und die am Grabe, mythisch behandelte; was zwar Wundergeschichten aus allen Theilen des Lebens Jesu, aber nur solche sind, die an Jesu vorgingen, nicht von ihm verrichtet wurden, obgleich auch jene nicht vollständig.

Eine in solcher Weise sich beschränkende Anwendung des Mythusbegriffs auf die Lebensgeschichte Jesu hat der schon mehrmals angeführte Verfasser der Abhandlung über die verschiedenen Rücksichten, in welchen der Biograph Jesu arbeiten kann, als unzulänglich und folgewidrig darzustellen sich bemüht. Der gemischte Gesichtspunkt, auf welchem die evangelische Erzählung zum Theil als reine Geschichte, zum Theil als mythisch betrachtet wird, verdankt nach ihm seinen Ursprung solchen Theologen, welche die Geschichte nicht aufgeben, und doch auch bei ihren klaren Resultaten sich nicht beruhigen mögen, und auf diesem Mittelwege beide Parteien vereinigen zu können meinen: ein eitles Bemühen, welches der strenge Supranaturalist verketzern, der Rationalist verlachen wird. Indem diese Vermittler, bemerkt der Verf., gerne begreiflich machen möchten, was nur irgend möglich ist, so ziehen sie sich alle die Vorwürfe zu, die man der natürlichen Erklärung mit Recht macht; indem sie aber auch noch der Mythe Raum geben, so trifft sie die Klage über Inconsequenz mit aller ihrer Schwere, der schlimmste Vorwurf, der einem Gelehrten gemacht werden kann. Ueberdieß sei das Verfahren dieser Eklektiker das allerwillkürlichste, da sie meist nach subjectiven

Gründen entscheiden, was der Geschichte, und was der Mythe angehören solle; wenigstens wissen die Evangelisten, die Logik und die ihr angehörige historische Kritik nichts von solchen Unterscheidungen. [7]) Demzufolge wendet diese Abhandlung den Begriff des Mythus auf den ganzen Umfang der Lebensgeschichte Jesu an, weist in allen Theilen derselben mythische Erzählungen oder wenigstens Ausschmückungen nach, und stellt nicht bloß die Wundererzählungen aus der Kindheit Jesu, sondern auch die aus seinem öffentlichen Leben, und nicht bloß die an ihm vorgegangenen, sondern auch die von ihm verrichteten Wunder unter die Kategorie des Mythischen.

Die ausgedehnteste Anwendung des Begriffs von philosophischem oder dogmatischem Mythus auf das Leben Jesu war schon 1799 in der anonymen Schrift über Offenbarung und Mythologie gemacht worden. Das ganze Leben Christi, heißt es hier, was er im Allgemeinen thun sollte und wollte, war lange vorher in der Idee und Anschauung der Juden abgezeichnet. Jesus als Individuum war nicht so da, lebte nicht wirklich so, wie er nach den Erwartungen jenes Volkes gelebt haben sollte. Nicht einmal das, worin alle Annalen, die seine Thaten berichten, übereinstimmen, ist durchaus wirkliche Thatsache. Aus verschiedenen Volksbeiträgen bildete sich eine Volksstimme von seinem Leben, und nach dieser erst sind die Evangelien gemacht. [8]) Freilich bemerkte dagegen ein Recensent, der Verfasser scheine doch weniger Historisches anzunehmen, als den Erzählungen wirklich zum Grunde liege; er hätte besser gethan, sich durch nüchterne Kritik des Einzelnen, als durch einen allgemeinen Skepticismus, leiten zu lassen. [9])

Allerdings, wie es oben bei der Fassung des Mythusbegriffs zu viel war, in den Mythen des N. T. zum Voraus auf jede geschichtliche Grundlage zu verzichten: so wäre es hier in seiner An=

---

[7]) A. a. O. S. 243 f.

[8]) S. 103 f.

[9]) In Gabler's neuestem theolog. Journal, Bd. 6. 4tes Stück. S. 350.

wendung zu weit gegangen, wenn zwischen der Kindheitsgeschichte Jesu und der seines öffentlichen Lebens jeder Unterschied in Bezug auf die Denkbarkeit von Mythen in denselben geläugnet würde. Sieht man auf die äußere Möglichkeit, so haben zwar diejenigen, welche die Entstehung der Evangelien so nahe als möglich zum Tode Jesu hinaufrücken, und die Verfasser derselben in möglichst unmittelbare Berührung mit den Hauptpersonen dieser Geschichte, auch mit der Familie Jesu, setzen — diese zwar haben zu einer solchen Unterscheidung, streng genommen, kein Recht. Man sehe nur, wie Tholuck sich verwirrt, indem er ausführt, von den Hauptzeugen der Kindheit Jesu sei, als Lukas mit Paulus in Jerusalem und Cäsarea sich aufgehalten und sein Evangelium geschrieben habe, Joseph aller Wahrscheinlichkeit nach längst todt gewesen, und müßten wir dasselbe auch von Maria annehmen, setzt er hinzu, so blieben nur mittelbare Quellen übrig. [10]) Nun hat aber derselbe Verfasser weiter oben vielmehr wahrscheinlich zu machen gesucht, daß Maria damals noch am Leben, und für Lukas — noch mehr ohnehin für Matthäus — zu sprechen gewesen: [11]) mithin hatten beide Evangelisten auch für die Kindheitsgeschichte die unmittelbarste Quelle, und es fällt auf diesem Standpunkte die Berechtigung weg, zwischen den früheren und späteren Theilen der Geschichte Jesu einen solchen Unterschied in Bezug auf die Glaubwürdigkeit zu machen. Dagegen ist von demjenigen Standpunkte aus, welcher die Abfassung der Evangelien in spätere Zeiten setzt, in denen keine Zeugen der Kindheit Jesu mehr befragt werden konnten, ein solcher Unterschied in Bezug auf die äußere Möglichkeit des Mythischen nicht zu verkennen. War von Anfang an, wie A. G. 1, 22. lehrt, auf die Begebenheiten vor der Taufe Jesu in der Gemeinde kein Gewicht gelegt, mithin die Quellen über diesen Zeitraum, so lange sie noch flossen, wenig ausgebeutet worden: so war, als man später auch hierüber Nachrichten haben wollte, die Gefahr, nach mythischen Darstellungen zu greifen, ungleich größer, als bei dem

---

[10]) Tholuck, S. 208 f.

[11]) Ebendas. S. 152 f.

öffentlichen Leben Jesu, über welches man theils mehrere Quellen, und diese länger, gehabt, theils dieselben von Anfang an sorgfältiger ausgebeutet hatte. In Bezug auf den Schluß des Lebens Jesu, die Himmelfahrt, muß Tholuck ohnehin auf einen solchen Unterschied verzichten, und erklärt daher mit Recht, wenn die Garantie der Augenzeugen zu schwach sei, den Schlußstein zu schützen, so sei nicht einzusehen, wie sie dem übrigen Gebäude Sicherheit zu verleihen im Stande sein solle.

Ist so, auf die äußeren Verhältnisse gesehen, die Möglichkeit des Mythischen für die Kindheitsgeschichte größer als für die folgende: so liegt darin für diese doch noch lange keine Unmöglichkeit, und es mag, bis von der Möglichkeit des Mythischen in den Evangelien überhaupt ausführlicher gehandelt werden kann, genügen, auf die innere Beschaffenheit der Erzählungen aus der Zeit vor und nach der Taufe Jesu hinzuweisen, welche einander einem großen Theile nach so ähnlich sind, daß man nicht bloß auf einer Seite, sondern nur entweder auf beiden oder auf keiner von beiden, Mythisches anerkennen darf. Beiderseits Wunderbares, Engelerscheinungen, Weissagungen, und in der Erzählung und Darstellung der gleiche Geist und Ton. Auch aus der Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu also läßt sich das Mythische nicht ausschließen, wenn man es in der Jugendgeschichte anerkannt hat: sondern sowohl vom Anfang als vom Ende dringt es mit Macht auch in den Kern der evangelischen Geschichte ein. Setzt man nämlich von vorne herein die Taufe Jesu durch Johannes als den Endpunkt des Mythischen: so ist nicht nur diese selbst noch mythisch erzählt, sondern es folgt auf sie die von Vielen gleichfalls mythisch gefaßte Versuchungsgeschichte; einmal aber durch jene Pforte eingedrungen, weiß ich nicht, ob der Mythusbegriff nicht auch noch andere Erzählungen aus der Periode des öffentlichen Lebens Jesu sich vindiciren wird, wie das Wandeln auf dem Meer, den Stater im Fischmaul u. dgl. Ebenso, wenn man am Ende der Geschichte Jesu zwar die Himmelfahrt mit ihren Engeln der mythischen Auffassung preisgeben will: so findet sich doch auch in der Engelerscheinung am Grabe des Auferstandenen etwas

Analoges, und noch weiter zurück in dem Engel in Gethsemane etwas, das deutlich nach Legende schmeckt, endlich selbst die am Anfange der Leidensverkündigung stehende Verklärungsgeschichte will sich so wenig als die Himmelfahrt einer historischen Auffassung bequemen: so daß, jener willkürlichen Gränzmarken spottend, das Mythische auf allen Punkten der Lebensgeschichte Jesu zum Vorschein kommt. Womit übrigens keineswegs gesagt sein soll, daß es überall gleich dicht stehen werde: vielmehr ist zum voraus wahrscheinlich, daß in demjenigen Theile des Lebens Jesu, welchen er am Lichte der Oeffentlichkeit zubrachte, mehr geschichtlicher Boden zu finden sein wird, als in dem Abschnitte, der ihm im Dunkel des Privatlebens verflossen war.

§. 12.

Bestreitung der mythischen Ansicht von der evangelischen Geschichte.

Durch den im Bisherigen dargelegten mythischen Gesichtspunkt für die biblische Geschichte hatte man sich der alten allegorischen Auslegung wieder genähert. Denn während die natürliche Erklärungsweise der Rationalisten sammt der schmähenden der Naturalisten der Richtung angehört, welche mit Aufopferung des göttlichen Gehaltes der heiligen Geschichte die leere historische Form derselben festhält: so geht die mythische wie die allegorische darauf aus, lieber umgekehrt mit Aufopferung der historischen Wirklichkeit des Erzählten seine absolute Wahrheit festzuhalten. Nach der den beiden letzteren Erklärungsarten (wie auch der moralischen) zum Grunde liegenden Ansicht gibt der Geschichtschreiber zwar etwas scheinbar Geschichtliches: aber ihm bewußt oder unbewußt [1]) hat ein höherer Geist dieses

[1]) Nach Philo hat Moses selbst den tieferen Sinn seiner Schriften beabsichtigt, s. Gfrörer, 1, S. 94; auch nach Origenes Comm. in Joann. Tom. 6, §. 2. Tom. 10, §. 4., hat der Prophet und Evangelist ein gewisses Bewußtsein des tieferen Sinns seiner Worte und Erzählungen: der mythischen Ansicht zufolge wird sich der Berichterstatter der in seiner Erzählung verkörperten Idee nicht rein als solcher, sondern nur in der Form jener Erzählung bewußt. Das Nähere hierüber unten, §. 14.

Historische als bloße Hülle eines Ideellen, einer religiösen Vorstellung, zubereitet, und nur der wesentliche Unterschied findet zwischen den zuletzt angeführten Erklärungsweisen statt, daß nach der allegorischen dieser höhere Geist unmittelbar der göttliche selbst, nach der mythischen der Geist eines Volks oder einer Gemeinde (nach der moralischen in der Regel der des auslegenden Subjectes) ist, und somit die Erzählung nach der ersteren Ansicht aus übernatürlicher Eingebung sich herschreibt, nach der andern auf dem natürlichen Wege der Sagenbildung sich entwickelt hat; womit noch dieses zusammenhängt, daß die allegorische Auslegung (und die moralische) mit der ungebundensten Willkür jeden Gedanken, den sie für gotteswürdig (moralisch) hält, der Geschichte als Inhalt unterschieben kann: wogegen die mythische durch die Rücksicht auf die Angemessenheit an den Geist und die Vorstellungsweise eines Volks und einer Zeit in Aufsuchung der den Erzählungen zum Grunde liegenden Ideen gebunden ist.

Gegen diese neue Ansicht von der heiligen Geschichte sprachen sich übrigens beide Parteien, Orthodoxe, wie Rationalisten, aus. Gleich Anfangs, so lange die mythische Auffassung noch innerhalb der Gränzen der A. T. lichen Urgeschichte stand, hat sich von ersterer Seite namentlich Heß gegen dieselbe geäußert. [2]) So unglaublich man es finden mag, so läuft doch der ganze Inhalt seiner ziemlich umfangreichen Abhandlung auf die drei Schlüsse hinaus, welche jede weitere Bemerkung überflüssig machen, außer der, daß Heß keineswegs der letzte Orthodoxe war, welcher die mythische Erklärungsart durch solche Waffen bekämpfen zu können meinte. 1) Mythen sind uneigentlich zu verstehen; nun wollen aber die biblischen Geschichtschreiber eigentlich verstanden sein: folglich erzählen sie keine Mythen. 2) Mythologie ist etwas Heidnisches; die Bibel ist ein christliches Buch: also enthält sie keine Mythologie. Der dritte Schluß

---

[2]) Gränzbestimmung dessen, was in der Bibel Mythus u. s. f., und was wirkliche Geschichte ist. In seiner Bibliothek der heiligen Geschichte, 2. Bd. S. 155 ff.

ist verwickelter, und, wie sich unten zeigen wird, auch mehrsagend: Wenn bloß in den ältesten biblischen Büchern, die weniger historisch verbürgt sind, Wunderbares vorkäme, in den späteren aber nicht mehr, so könnte man das Wunderbare für ein Kennzeichen des Mythischen halten; nun aber kommt das Wunderbare in den späteren, unläugbar historischen Büchern noch ebenso vor, wie in den frühsten: folglich kann es nicht als ein Kriterium des Mythischen gelten. Selbst die schaalste natürliche Erklärung, wenn sie nur noch etwas von Geschichte stehen ließ, mochte sie auch jeden höheren Inhalt derselben vernichten, war diesen Orthodoxen noch lieber, als die mythische Auslegung. Das Schlechteste von natürlicher Deutung ist doch gewiß jene Eichhorn'sche Ansicht von dem Baume der Erkenntniß als einem Giftbaume, indem hier die Erzählung vom Sündenfall in dem Stande der tiefsten Erniedrigung und Entäußerung von ihrem absoluten Gehalte erscheint; wogegen desselben Gelehrten spätere mythische Erklärung der Erzählung einen immerhin anständigen Gedankeninhalt in derselben findet. [3]) Dennoch erklärte sich Heß mit der ersteren Deutung weit mehr zufrieden, und nahm sie gegen die spätere, mythische, in Schutz: [4]) — so gewiß ist es, daß einem solchen Supranaturalismus nach der Weise der Kinder die farbige historische Hülse, auch ausgeleert von jedem göttlichen Gehalte, doch immer noch weit lieber ist, als der reichste Inhalt, welchem man jenen bunten Rock ausgezogen.

Später war es namentlich de Wette's kühne Durchführung des mythischen Standpunkts durch die mosaischen Bücher, sein entschiedenes Sichlossagen von der Halbheit der sogenannten historisch-mythischen, in der That aber natürlichen, Auffassung, sein strenges Verzichtleisten auf jeden sichern geschichtlichen Rest in diesen Erzählungen — was vielfachen Widerspruch hervorrief. [5]) Während die Einen, wie Steudel, die mythische

---

[3]) S. o. §. 6.

[4]) Bibl. d. h. G. 2, S. 251 f.

[5]) Namentlich in den Schriften: Meyer, Apologie der geschichtlichen Auffassung der historischen Bücher des A. T., besonders des Penta-

Auffassung biblischer Erzählungen überhaupt verwarfen, und auf Festhaltung der strenggeschichtlichen, und zwar im supranaturalistischen Sinne, drangen: [6]) wollten Andere, wie Meyer, von de Wette nur wenigstens wieder bis zu Vater eingelenkt wissen, der doch noch den Versuch offen gelassen habe, aus der mythischen Einkleidung einzelne, wenn gleich nur wahrscheinliche, historische Data zu gewinnen. Wenn das Sonderbare, Irrationale mancher Geschichten, auf deren Erdichtung wohl Niemand verfallen sein würde, die Ungleichmäßigkeit und Lückenhaftigkeit der Erzählung und andere Gründe, eine geschichtliche Grundlage des Pentateuchs nicht verkennen lassen: so müssen auch bescheidene und behutsame Versuche erlaubt sein, diese Grundlage für den einzelnen Fall wenigstens annähernd auszumitteln. Vor dem Rückfalle in die Ungereimtheit natürlicher Erklärer werden hiebei, wie Meyer hofft, den historischen Mythiker folgende Vorsichtsmaßregeln bewahren: die aber vielmehr auf's Neue zeigen, wie schwer dieser Rückfall zu vermeiden ist. 1) Man sondere ab, was sich als Charakter mythischer Darstellung im Gegensatze von historischer zum Voraus zeigt: das Außerordentliche, Wunderbare, die unmittelbare göttliche Einwirkung, auch die religiöse Teleologie des Erzählers. 2) Man gehe vom Einfacheren zum Verwickelteren fort: man lege einen Fall zum Grunde, wo dieselbe Thatsache doppelt erzählt, und zwar in dem einen Berichte wunderhaft, im andern natürlich dargestellt ist; wie die Auswahl der Aeltesten durch Moses 4 Mos. 11, 16 f. als Eingebung Jehova's, 2 Mos. 18, 14 ff. als Rath des Jethro gegeben wird. Nach diesem Maßstabe ziehe man sofort von den bekannten Entschlüssen des

---

teuchs, im Gegensatz gegen die bloß mythische Deutung des letztern; Fritzsche, Prüfung der Gründe, mit welchen neuerlich die Aechtheit der Bücher Mosis bestritten worden ist; Kelle, vorurtheilsfreie Würdigung der mosaischen Schriften; vergl. die Recensionen von Steudel, in Bengel's Archiv, 1, 1, S. 113 ff. 228 ff. 244 ff.

[6]) Mit Gründen und Auskünften, von welchen ich in meinen Streitschriften, 1, S. 4 f. 30 f. 70. 77. 83—87., auch 102—114., Proben gegeben habe.

Noah, Abraham, Moses u. A., gleichfalls die göttliche Anregung ab (ein Verfahren, welches der oben angeführte Tadel de Wette's in vollem Maße trifft). 3) Die zum Grunde liegende Thatsache werde möglichst einfach und allgemein, ohne Bestimmung der Nebenumstände, gefaßt (auch das ist schon zu viel, wo gar keine Thatsache zum Grunde liegt). Z. B. die Erzählung von der Sündfluth reducire man so: Bei einer großen Ueberschwemmung in Vorderasien kamen viele, der Sage nach böse (hiebei schon die Teleologie nicht abgezogen), Menschen um; Noah, der Vater Sem's, ein gottseliger Mann (wie oben!) rettete sich schwimmend. Die näheren Umstände dieser Rettung aber, die Beschaffenheit des etwaigen Fahrzeugs u. s. f., unterlasse man zu bestimmen, um nicht in Willkürlichkeiten zu verfallen. Ebenso in Bezug auf die Geburt Isaak's begnüge man sich, zu sagen: Der Wunsch und die Hoffnung des begüterten und religiösen Emir's, Abraham, von seiner Ehefrau, Sara, noch einen Leibeserben zu sehen, ging ungewöhnlich und für Andere unerwartet spät in Erfüllung (wogegen wiederum de Wette's Einwendungen vollkommen gelten).

In ähnlicher Weise, nur noch ausschließender, erkärte sich auch Eichhorn in seiner Einleitung in das A. T. gegen den Standpunkt von de Wette. So unangenehm es nämlich den Orthodoxen war, durch die aufkommende mythische Erklärungsweise in ihrem historischen Glauben gestört zu werden: so waren doch die Rationalisten nicht minder ungehalten, daß das verschlungene Gewebe ihres Pragmatismus durch dieselbe zerrissen, und die Kunststücke ihrer natürlichen Auslegung nun mit Einemmale für verlorene Mühe erklärt werden sollten. Nur ungern läßt Dr. Paulus die Ahnung an sich kommen, daß man in Bezug auf seinen Commentar vielleicht ausrufen werde: Wozu alle die Mühe, dergleichen Legenden historisch zu erklären? wie sonderbar, daß man Mythen wie Geschichte behandeln, wunderbare Dichtungen nach dem Causalgesetze sich begreiflich machen will! [7]) Der Quälerei seiner natürlichen Er-

[7]) Exegetisches Handbuch, 1, a, S. 1. 71.

klärungen gegenüber erscheint dem genannten Theologen die mythische Auffassungsweise nur als eine Geistesträgheit, welche mit der evangelischen Geschichte auf dem leichtesten Wege fertig zu werden wünsche, deßhalb alles Wundersame und Schwerverständliche durch das dunkle Wort: Mythus, auf die Seite schiebe, und, um sich der Mühe der Sonderung des Wunderbaren vom Natürlichen, des Factums vom Urtheil, zu überheben, die ganze Erzählung in die camera obscura alter heiliger Sage zurückstelle. [8])

Mit noch stärkerer Mißbilligung hatte sich Greiling gegen Krug's Empfehlung der genetischen, d. h. mythischen, Wundererklärung ausgesprochen; aber es war ihm begegnet, fast mit jedem Streiche, den er auf diese führen wollte, vielmehr seine eigene, natürliche Auslegungsweise zu treffen. Unter allen Versuchen, meinte er, dunkle Stellen des A. T. aufzuklären, könne schwerlich einer der ächthistorischen Auslegung, der Ausmittelung der eigentlichen Thatsachen und ihrer verständigen Absicht, nachtheiliger sein (d. h. dem Fürwitz natürlicher Erklärer mehr Abbruch thun), als der Versuch, mit Hülfe einer dichtenden Phantasie (so verhält sich die des natürlichen Erklärers, wenn er Nebenumstände einschiebt, von welchen im Text keine Spur ist; der mythische Erklärer verhält sich nicht dichtend, sondern nur Dichtung erkennend und aufdeckend) der Geschichtserzählung aufzuhelfen. Eine solche unnöthige, willkürliche Dichtung der Phantasie ist nach Greiling die genetische oder formelle Erklärungsart der Wunder (setzt man noch einen grübelnden Verstand dazu, so ist genau die natürliche Erklärung geschildert). Viele Thatsachen, die sich als solche wohl noch retten lassen, heißt es weiter, werden dadurch entweder in das Fabelland gespielt, oder an deren Stelle selbsterfundene Dichtungen gesetzt (mit Unterschiebung solcher Dichtungen gibt sich nur etwa die historisch-mythische Erklärungsweise ab, aber auch sie nicht als solche, sondern sofern sie mit der natürlichen

---

[8]) A. a. O. S. 4. Vergl. gegen diesen Vorwurf meine Streitschriften, 1, S. 70 f.

sich vermischt). Namentlich eine Erklärung der Wunder, meint Greiling, dürfe das Factum selbst nicht verändern, und durch die Auslegung taschenspielerisch ein anderes unterschieben (was nur die natürliche Erklärung thut): sonst würde ja das dem Verstand anstößige Object nicht erklärt, sondern das vorausgesetzte Factum geläugnet; womit die Aufgabe nicht gelöst wäre (es ist falsch, zu behaupten, daß ein Factum zur Erklärung vorliege; was unmittelbar vorliegt, ist nur ein Bericht, von welchem erst ausgemacht werden muß, ob ihm ein Factum zum Grunde liegt, oder nicht). Statt dessen müssen nach dem angeführten Gelehrten namentlich die von Jesu verrichteten Wunder natürlich, näher psychologisch, erklärt werden; wobei man dann am wenigsten Ursache habe, die erzählten Thatsachen zu verändern, zu beschneiden, mit Dichtungen so lange zu versetzen, bis sie selbst zur Dichtung werden (mit welchem Rechte dieß der natürlichen Erklärungsweise nachgerühmt wird, geht schon aus dem Bisherigen hervor). [9])

Ein eigenes Werk über die Unzulässigkeit der mythischen Auffassung des Historischen im N. T. hat neuestens Heydenreich geschrieben. Er geht theils die äußeren Zeugnisse über den Ursprung der Evangelien durch, und findet mit ihrer hiedurch belegten Abkunft von Aposteln und Apostelschülern die Annahme mythischer Elemente in denselben unverträglich; theils untersucht er die Beschaffenheit ihrer Darstellungen, und findet diese der Form nach so schlicht und einfach, und doch so ausführlich und genau, wie man es nur von Augenzeugen oder solchen, die diesen nahe standen, erwarten könne; dem Inhalt nach aber auch diejenigen Erzählungen, welche einen wunderhaften Charakter haben, so gotteswürdig, daß nur Wunderscheue veranlassen könne, an ihrer historischen Wahrheit zu zweifeln. Ob nämlich gleich Gott für gewöhnlich nur mittelbar auf die Welt einwirke, so werde doch, meint Heydenreich, hiedurch nicht ausgeschlossen, daß er nicht bisweilen ausnahmsweise auch unmittelbar auf dieselbe sollte wirken können, sobald

[9]) Greiling in Henke's Museum, 1, 4, S. 621 ff.

er es zur Erreichung eines besondern Zweckes nöthig finde, und es wird sofort an den einzelnen göttlichen Eigenschaften der Reihe nach gezeigt, wie ihnen ein solches Einwirken nicht widerspreche, und an den einzelnen Wundergeschichten, wie bei ihnen gerade ein göttliches Eingreifen jedesmal ganz besonders schicklich gewesen sei.

Doch diese und ähnliche Einwendungen gegen die mythische Auffassung evangelischer Erzählungen, wie sie namentlich in den neueren Evangeliencommentaren, und jetzt in den zahlreichen Schriften gegen meine Bearbeitung des Lebens Jesu, vorliegen, werden im Folgenden von selbst ihre Stelle und ihre Erledigung finden.

§. 13.

Möglichkeit von Mythen im N. T. nach äußeren Gründen.

Die Behauptung, daß in den biblischen Büchern Mythen sich finden, läuft freilich dem Bewußtsein des gläubigen Christen geradezu entgegen. Dieser, sofern sein Blick auf die christliche Gemeinschaft eingeschränkt ist, in welcher er lebt, weiß gar nicht anders, als daß, was deren heilige Bücher ihm erzählen, buchstäblich so geschehen sei; es kommt ihm kein Zweifel, stört ihn keine Reflexion. Ist sein Horizont bis dahin erweitert, daß er seine Religion neben andern erblickt, und sie mit diesen vergleicht, so gestaltet sich sein Urtheil dahin fort: was die Heiden von ihren Göttern, die Mohammedaner von ihrem Propheten erzählen, sei freilich erdichtet; was dagegen die biblischen Bücher von den Thaten Gottes, Christi und der übrigen Gottesmänner, das sei wahr. Dieß ist der zur allgemeinen Vorstellung auch in der Theologie gewordene Satz, das Christenthum unterscheide sich von den heidnischen Religionen dadurch, daß es nicht, wie diese, eine mythische, sondern eine historische Religion sei.

So jedoch, ohne nähere Bestimmung und Begründung, ist dieser Satz bloßes Erzeugniß der Befangenheit des Individuums in der ihm anerzogenen Glaubensform, der Unfähigkeit,

sich vermischt). Namentlich eine Erklärung der Wunder, meint Greiling, dürfe das Factum selbst nicht verändern, und durch die Auslegung taschenspielerisch ein anderes unterschieben (was nur die natürliche Erklärung thut): sonst würde ja das dem Verstand anstößige Object nicht erklärt, sondern das vorausgesetzte Factum geläugnet; womit die Aufgabe nicht gelöst wäre (es ist falsch, zu behaupten, daß ein Factum zur Erklärung vorliege; was unmittelbar vorliegt, ist nur ein Bericht, von welchem erst ausgemacht werden muß, ob ihm ein Factum zum Grunde liegt, oder nicht). Statt dessen müssen nach dem angeführten Gelehrten namentlich die von Jesu verrichteten Wunder natürlich, näher psychologisch, erklärt werden; wobei man dann am wenigsten Ursache habe, die erzählten Thatsachen zu verändern, zu beschneiden, mit Dichtungen so lange zu versetzen, bis sie selbst zur Dichtung werden (mit welchem Rechte dieß der natürlichen Erklärungsweise nachgerühmt wird, geht schon aus dem Bisherigen hervor).[9]

Ein eigenes Werk über die Unzulässigkeit der mythischen Auffassung des Historischen im N. T. hat neuestens Heydenreich geschrieben. Er geht theils die äußeren Zeugnisse über den Ursprung der Evangelien durch, und findet mit ihrer hiedurch belegten Abkunft von Aposteln und Apostelschülern die Annahme mythischer Elemente in denselben unverträglich; theils untersucht er die Beschaffenheit ihrer Darstellungen, und findet diese der Form nach so schlicht und einfach, und doch so ausführlich und genau, wie man es nur von Augenzeugen oder solchen, die diesen nahe standen, erwarten könne; dem Inhalt nach aber auch diejenigen Erzählungen, welche einen wunderhaften Charakter haben, so gotteswürdig, daß nur Wunderscheue veranlassen könne, an ihrer historischen Wahrheit zu zweifeln. Ob nämlich gleich Gott für gewöhnlich nur mittelbar auf die Welt einwirke, so werde doch, meint Heydenreich, hiedurch nicht ausgeschlossen, daß er nicht bisweilen ausnahmsweise auch unmittelbar auf dieselbe sollte wirken können, sobald

---

[9]) Greiling in Henke's Museum, 1, 4, S. 621 ff.

er es zur Erreichung eines besondern Zweckes nöthig finde, und es wird sofort an den einzelnen göttlichen Eigenschaften der Reihe nach gezeigt, wie ihnen ein solches Einwirken nicht widerspreche, und an den einzelnen Wundergeschichten, wie bei ihnen gerade ein göttliches Eingreifen jedesmal ganz besonders schicklich gewesen sei.

Doch diese und ähnliche Einwendungen gegen die mythische Auffassung evangelischer Erzählungen, wie sie namentlich in den neueren Evangeliencommentaren, und jetzt in den zahlreichen Schriften gegen meine Bearbeitung des Lebens Jesu, vorliegen, werden im Folgenden von selbst ihre Stelle und ihre Erledigung finden.

§. 13.

Möglichkeit von Mythen im N. T. nach äußeren Gründen.

Die Behauptung, daß in den biblischen Büchern Mythen sich finden, läuft freilich dem Bewußtsein des gläubigen Christen geradezu entgegen. Dieser, sofern sein Blick auf die christliche Gemeinschaft eingeschränkt ist, in welcher er lebt, weiß gar nicht anders, als daß, was deren heilige Bücher ihm erzählen, buchstäblich so geschehen sei; es kommt ihm kein Zweifel, stört ihn keine Reflexion. Ist sein Horizont bis dahin erweitert, daß er seine Religion neben andern erblickt, und sie mit diesen vergleicht, so gestaltet sich sein Urtheil dahin fort: was die Heiden von ihren Göttern, die Mohammedaner von ihrem Propheten erzählen, sei freilich erdichtet; was dagegen die biblischen Bücher von den Thaten Gottes, Christi und der übrigen Gottesmänner, das sei wahr. Dieß ist der zur allgemeinen Vorstellung auch in der Theologie gewordene Satz, das Christenthum unterscheide sich von den heidnischen Religionen dadurch, daß es nicht, wie diese, eine mythische, sondern eine historische Religion sei.

So jedoch, ohne nähere Bestimmung und Begründung, ist dieser Satz bloßes Erzeugniß der Befangenheit des Individuums in der ihm anerzogenen Glaubensform, der Unfähigkeit,

sich zu dieser in ein anderes als affirmatives, zu den übrigen in ein anderes als negatives Verhältniß zu setzen; ein Vorurtheil ohne allen wissenschaftlichen Werth, das sich bei der ersten Erweiterung des geschichtlichen Blickes von selbst auflöst. Denn versetzen wir uns nun in eine andere Religionsgemeinschaft: so meint der gläubige Mohammedaner, nur in seinem Koran Wahres anzutreffen, in unserer Bibel aber großentheils Fabelhaftes; der heutige Jude sieht nur im A. T. eine wirkliche, göttliche, Geschichte, im N. T. aber nicht, und eine ähnliche Bewandtniß hat es mit den Bekennern der meisten heidnischen Religionen vor der Periode des Synkretismus gehabt. Wer soll nun Recht haben? Alle zusammen unmöglich, da ihre Behauptungen einander ausschließen. Aber welcher Einzelne? Jeder behauptet es von sich; die Ansprüche sind gleich: was soll nun entscheiden? Der Ursprung der einzelnen Religionen? Jede schreibt sich einen göttlichen zu: nicht nur die christliche will vom Sohne Gottes, und die jüdische von Gott durch Moses; sondern auch die mohammedanische von einem Propheten aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung gestiftet sein, und ebenso führten die Griechen ihre Culte auf die Einsetzung durch Götter zurück.

„Aber dieser göttliche Ursprung ist bei keiner so urkundlich belegt als bei der hebräischen und christlichen Religion; während die Mythenkreise bei Griechen und Römern aus Sammlungen unverbürgter Sagen bestehen: ist die biblische Geschichte von Augenzeugen, oder doch von solchen geschrieben, welche einerseits durch ihr Verhältniß zu Augenzeugen in den Stand gesetzt waren, die Wahrheit zu berichten, und deren offenkundige Rechtschaffenheit andrerseits an dem Vorhandensein des guten Willens hiezu nicht zweifeln läßt.“ — Allerdings würde es für die Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichte von entscheidendem Gewichte sein, wenn es bewiesen wäre, daß sie von Augenzeugen, oder doch nahen Zeitgenossen der Begebenheiten, beschrieben sei; denn, obwohl auch bei Augenzeugen Irrthümer und also falsche Berichte sich einschleichen können: so hat doch die Möglichkeit absichtslosen Irrthums (der absichtliche Betrug

macht sich ohnehin leicht bemerklich) hier ungleich engere Gränzen, als wo der Erzähler durch einen längeren Zeitraum von den Begebenheiten getrennt ist, und seine Nachrichten aus dem Munde Anderer schöpfen muß.

Doch diese angebliche Augenzeugenschaft oder Zeitnähe der biblischen Schriftsteller in Bezug auf die von ihnen erzählten Begebenheiten ist vorerst gleichfalls nur Vorurtheil, das seine nächste Veranlassung in den Ueberschriften hat, welche die biblischen Bücher in unserem Kanon führen. Da ist jenen Büchern, welche den Auszug der Israeliten aus Aegypten und ihre Wanderung durch die Wüste beschreiben, der Name des Moses vorgesetzt, welcher hiebei ihr Führer war, also freilich, wenn er nicht absichtlich lügen wollte, eine wahre Geschichte dieser Begebenheiten liefern mußte, und wenn sein Verhältniß zur Gottheit, wie es in diesen Büchern beschrieben wird, historisch ist, wohl auch vermöge desselben die frühere Geschichte glaubhaft wiederzugeben im Stande war. Ebenso bei den Berichten über das Leben und die Schicksale Jesu lauten zwei Ueberschriften auf Matthäus und Johannes, zwei Männer, welche die öffentliche Wirksamkeit Jesu, deren Augenzeugen sie nahezu vom Anfange bis zum Ende gewesen waren, auf's Glaubwürdigste beschreiben, und theils vermöge ihres vertrauten Umgangs mit Jesu und dessen Mutter, theils vermöge des höheren, belehrenden und erinnernden Beistandes, welchen, dem Einen von ihnen zufolge, Jesus seinen Jüngern verheißen haben soll, auch über die Begebenheiten seiner Jugend, von welchen der Andere einige berichtet, Kunde erhalten konnten.

Allein wie wenig auf die Ueberschriften zu gehen ist, welche alte, namentlich heilige, Schriften auf der Stirne tragen, ist theils an sich leicht einzusehen, theils in Bezug auf die biblischen Bücher längst erwiesen. In den angeblichen Büchern Mosis ist auch dessen Tod und Begräbniß gemeldet: wer glaubt heut zu Tage noch, daß dieß Moses selbst auf prophetische Weise im Voraus geschrieben habe? Unter den Psalmen tragen manche den Namen Davids, welche das Unglück des Exils voraussetzen, und Daniel, einem Juden des babylonischen Exils,

werden Weissagungen in den Mund gelegt, die nicht vor Antiochus Epiphanes geschrieben sein können. Es ist ein unumstößlicher Satz der Kritik, daß die Ueberschriften der biblischen Bücher an sich vorerst nichts als bald das Vorgeben des Verfassers, bald aber auch nur die Meinung des jüdischen oder christlichen Alterthums, über den Ursprung derselben enthalten: Punkte, von welchen der erste nichts beweisen kann; bei dem zweiten aber Alles auf folgende Stücke ankommt: 1) wie alt diese Meinung sei, und von was für Gewährsmännern sie ausgehe? und 2) wiefern die Beschaffenheit der in Frage stehenden Schriften mit derselben übereinstimme? jenes die sogenannten äußeren, dieses die inneren Gründe für die Aechtheit der biblischen Bücher. In Bezug auf die Evangelien nun, mit welchen wir es hier allein zu thun haben, hat die ganze folgende Arbeit keinen andern Zweck, als im Einzelnen die Glaubwürdigkeit ihrer Erzählungen, und damit auch die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit ihres Ursprungs von Augenzeugen, oder überhaupt genau Unterrichteten, aus inneren Gründen zu untersuchen; die äußeren Zeugnisse hingegen mögen hier in der Einleitung, doch nur insoweit, geprüft werden, als nöthig ist, um einzusehen, ob sie für sich ein bestimmtes Ergebniß liefern, welches mit dem der inneren Gründe möglicherweise in Streit gerathen könnte; oder ob sie, für sich unzulänglich, die Entscheidung der Untersuchung nach inneren Gründen überlassen.

Am Ende des zweiten Jahrhunderts n. Ch. waren, wie wir aus den Schriften der drei Kirchenlehrer, Irenäus, Klemens von Alexandrien und Tertullian ersehen, unsere vier Evangelien als Schriften von Aposteln und Apostelschülern in der rechtgläubigen Kirche anerkannt, und aus der Mehrzahl anderer ähnlichen Producte als die ächten Nachrichten über Jesum ausgeschieden. Das erste nach der Ordnung unseres Kanon sollte von Matthäus, der in sämmtlichen Katalogen als einer der zwölf Apostel vorkommt; das vierte von Johannes, dem Lieblingsjünger des Herrn; das zweite von Markus, dem Dolmetscher des Petrus; das dritte von Lukas, dem Begleiter des

Paulus verfaßt sein.[1]) Doch auch von älteren Schriftstellern sind uns, theils in deren eigenen Werken, theils in Anführungen anderer, Zeugnisse hiefür erhalten.

Auf das erste Evangelium wird gewöhnlich das Zeugniß bezogen, welches wir von Papias, Bischof von Hierapolis, haben, der Ἰωάννȣ (wahrscheinlich des Presbyters) ἀκȣςὴς gewesen, und unter Marc Aurel (161—180) Märtyrer geworden sein soll [2]), daß der Apostel Matthäus τὰ λόγια (τὰ κυριακὰ) aufgeschrieben habe.[3]) Auf die Wortbedeutung von λόγια dringend, hat neuestens Schleiermacher hierunter nur eine Sammlung der Reden Jesu verstehen wollen; [4]) allein, wo Papias von Markus spricht, gebraucht er, wie es scheint, σύνταξιν τῶν κυριακῶν λογίων ποιεῖσθαι und τὰ ὑπὸ τȣ̃ Χριςȣ̃ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα γράφειν als Wechselbegriffe: woraus hervorgehen würde, daß auch jenes eine die Thaten und Schicksale Jesu mit umfassende Schrift bezeichnete, [5]) und die Kirchenväter Recht hätten, das Zeugniß des Papias von einer vollständigen Evangelienschrift zu verstehen.[6]) Dieselben bezogen nun zwar dieses Zeugniß bestimmt auf unser erstes Evangelium; allein auf dieses findet sich in den Worten des apostolischen Vaters nicht nur keine Hinweisung, sondern unmittelbar identisch mit demselben kann die Apostelschrift, von welcher er spricht, schon deßwegen nicht sein, weil nach der Angabe des Papias Matthäus ἑβραΐδι διαλέκτῳ schrieb: und daß unser griechischer Matthäus eine Uebersetzung dieser hebräischen Urschrift sei, wird von den Kirchenvätern bloß vorausgesetzt.[7]) Aussprüche Jesu nun und Erzählungen über denselben, welche mehr oder min-

---

1) S. die Stellen bei de Wette, Einleitung in d. N. T. §. 76.

2) S. Gieseler, K. G. 1, S. 115 f.

3) Euseb. H. E. 3, 39.

4) Ueber Papias Zeungisse von unsern beiden ersten Evangelien, in Ullmann's Studien, 1832, 4, S. 736 ff. Ihm stimmt Credner bei, Einleitung in das N. T. 1, S. 91.

5) Wie Lücke nachgewiesen hat, Studien, 1833, 2, S. 499 f.

6) S. bei de Wette, a. a. O. §. 97.

7) Hieron. de vir. illustr. 3.

der genau Abschnitten in unserem Matthäus entsprechen, finden wir in den, freilich nicht durchaus ächten, Werken der übrigen apostolischen Väter mehrere angeführt: aber theils so, daß sie auch aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft sein können; theils so, daß die Verfasser, wo sie sich auf schriftliche Quellen berufen, diese nicht gerade als apostolisch bezeichnen. [8]) Justins des Märtyrers († 166) Anführungen kommen nicht selten auch mit Stellen unseres Matthäus überein; doch hat er zugleich Elemente, die sich überhaupt in unsern Evangelien nicht so finden, und er bezeichnet die Schriften, aus welchen er schöpft, nur allgemein als ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποςόλων, oder εὐαγγέλια, ohne näher die einzelnen Verfasser namhaft zu machen. [9]) Auch der Bestreiter des Christenthums, Celsus (nach 150), spricht davon, daß die Schüler Jesu dessen Geschichte beschrieben haben, [10]) und deutet auf unsre jetzigen Evangelien hin, wenn er von der Abweichung der Nachrichten über die Zahl der Engel bei der Auferstehung Jesu spricht: [11]) aber eine bestimmtere Angabe einzelner Verfasser findet sich auch bei ihm, so viel wir aus Origenes entnehmen können, nicht. [12])

Von demselben Papias, welcher die Notiz über Matthäus gibt, ist uns ein Zeugniß darüber erhalten, und zwar aus dem Munde des πρεσβύτερος Johannes, daß Markus, der nach ihm ἑρμηνευτὴς Πέτρου war, aus der Erinnerung an dessen Lehrvorträge die Reden und Thaten Jesu aufgezeichnet habe. [13])

---

[8]) de Wette, Einl. in die Bibel A. u. N. T., 1. Thl., (Einleit. in d. A. T.) §. 18.

[9]) de Wette a. a. O. §. 19, und Einl. in d. N. T. §. 66 f.

[10]) Bei Origenes, c. Cels. 2, 16.

[11]) A. a. O. 5, 56.

[12]) Die Aechtheit des Matthäusevangeliums ist durch die neueren Angriffe von Schulz, Sieffert und Schneckenburger so sehr erschüttert, und durch die Vertheidigungen von Kern und Olshausen so wenig wieder sicher gestellt worden, daß Tholuck in seiner Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte, wo er die Aechtheit aller übrigen Evangelien darzuthun sucht, doch in Bezug auf den Matthäus diesen Beweis, als zu weitläuftig, nicht unternehmen mag (S. 240.).

[13]) Euseb. H. E. 3, 39.

Daß dieß auf unser zweites Evangelium gehe, setzen die Kirchenschriftsteller zwar ebenfalls voraus; aber nicht nur sagt davon die Stelle des Papias nichts, sondern sie paßt auch auf dieses Evangelium nicht. [14]) Denn aus Erinnerungen an die Vorträge des Petrus, also aus einer eigenen, ursprünglichen Quelle, kann unser zweites Evangelium schon deßwegen nicht geflossen sein, da es nachweislich aus dem ersten und dritten, sei es auch nur in der Erinnerung, zusammengeschrieben ist. [15]) Ebensowenig will auf das in Rede stehende Evangelium das passen, was Papias weiter sagt, daß Markus ὀ τάξει geschrieben habe. Denn eine falsche chronologische Anordnung kann er hiemit nicht meinen, da er dem Markus die strengste Wahrheitsliebe zuschreibt, welche, verbunden mit dem Bewußtsein, keine Mittel dazu zu haben, ihn von jedem Versuch, eine Zeitordnung zu Stande zu bringen, abhalten mußte; völliges Verzichten aber auf chronologischen Zusammenhang, was Papias allein ihm kann zuschreiben wollen, findet sich im zweiten Evangelium ganz und gar nicht. — Was kann es bei so bewandten Umständen beweisen, wenn in ähnlicher Art, wie an das erste, auch an unser zweites Evangelium Anklänge bei den ältesten Kirchenschriftstellern sich finden?

Daß Lukas, des Paulus Gefährte, ein Evangelium geschrieben, dafür fehlt ein Beleg von dem Alter und Gewichte des Papianischen Zeugnisses für Matthäus und Markus.

---

14) Darauf hat Schleiermacher aufmerksam gemacht in der schon angeführten Abhandlung, welchem Credner beistimmt, Einl. 1, S. 123 f.

15) Dieß ist zur Evidenz erhoben durch Griesbach in der Commentatio, qua Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse demonstratur. In dessen opuscula acad. ed. Gabler, Vol. 2. No. XXII. Vgl. Saunier, über die Quellen des Evangeliums des Markus, 1825; Theile, zur Biographie Jesu, S. 34 f. Tholuck widerspricht, weil „ein Apostelschüler (daß der Verf. des zweiten Evangeliums ein solcher war, dieß soll ja vielmehr erst bewiesen werden!) von derselben Berechtigung wie Lukas nicht so ängstlich aus der Schrift dieses seines Mitgenossen und der des Matthäus Excerpte gemacht haben würde" u. s. w. (S. 250).

Ein Zeugniß eigenthümlicher Art aber, zwar auch nicht gerade dafür, von Lukas, aber doch von einem zeitweisen Begleiter des Apostels Paulus herzurühren, hat das dritte Evangelium in der Apostelgeschichte, welche laut des Proömiums beider Schriften, womit die übrige Eigenthümlichkeit derselben nicht im Widerspruche steht, von demselben Verfasser oder Sammler, wie das Evangelium, herrührt. In der Apostelgeschichte nämlich faßt in einigen Abschnitten der zweiten Hälfte (16, 10—17. 20, 5—15. 21, 1—17. 27, 1—28, 16.) der Verfasser den Apostel Paulus und sich selbst in der ersten Person des Plural (ἐζητήσαμεν — προςκέκληται ἡμᾶς u. s. f.) zusammen, wodurch er sich mithin als dessen Begleiter zu erkennen gibt. Freilich ist hiemit der bald schwankende, bald wunderhafte, oder gar ächten paulinischen Briefen widersprechende Inhalt mancher anderweitigen Berichte des Buchs über den Apostel so schwer zu vereinigen, auch bleibt es so auffallend, warum der Verfasser sich weder im Eingange der A. G., noch in dem des Evangeliums auf dieses Verhältniß zu einem der angesehensten Apostel beruft, daß schon die Vermuthung aufgestellt worden ist, es mögen vielleicht jene Stellen, wo der Erzähler von sich als Theilnehmer an den Begebenheiten spricht, einer fremden, von ihm nur eingeschalteten, Denkschrift angehören. [16]) Doch auch diese Auskunft bei Seite gelassen, so könnte ja der Begleiter des Paulus seine beiden Schriften möglicherweise zu einer Zeit und in Verhältnissen verfaßt haben, wo ihn kein apostolischer Einfluß mehr gegen die Zuflüsse der Tradition sicherte, deren Erzählungen darum, weil er sie früher von Paulus nicht gehört hatte, zu verwerfen, er sich, waren sie nur erbaulich und auf seinem, die Wunder keineswegs scheuenden, Standpunkte glaublich, unmöglich bewogen finden konnte. Nun aber meint man, da die Apostelgeschichte mit der zweijährigen römischen Gefangenschaft Pauli abbricht, so müsse diese zweite Arbeit des Apostelschülers eben während jener Zeit, 63—65 n. Ch., vor der Entscheidung der Sache des Apostels, und könne somit die erste, das

[16]) de Wette, a. a. O., §. 114.

Evangelium, gleichfalls nicht später geschrieben sein. [17]) Allein jenes Abbrechen der Apostelgeschichte kann noch manche andere Gründe haben, [18]) und reicht für sich allein in keinem Falle hin, um über den historischen Werth des Evangeliums zu entscheiden. [19])

Ueber Johannes möchte man ein ähnliches Zeugniß, wie das des Papias über Matthäus ist, von Polykarpus wünschen, welcher († 167) den genannten Apostel noch gesehen und gehört hat. [20]) Zwar daß wir nun in dem Einen, kurzen Briefe, den wir noch von ihm haben, ein solches nicht finden, kann nichts dagegen beweisen; so wenig als die mehr oder minder deutlichen Anklänge an die johanneischen Briefe bei mehreren apostolischen Vätern [21]) dafür; wohl aber muß es Wunder nehmen, daß des Polykarpus Schüler, Irenäus, welcher die johanneische Abfassung des Evangeliums bereits wider Gegner zu vertheidigen hatte, weder bei dieser Gelegenheit, noch sonst irgendwo in seinem weitläuftigen Werke, auf die in dieser Sache gewichtigste Auctorität des apostolischen Mannes sich beruft. [22]) Ungewiß, ob schon von Anfang unter des Apostels Johannes Namen, begegnet uns das vierte

---

17) de Wette, §. 116. Tholuck weiß sogar, daß Lukas sein Evangelium in Jerusalem oder Cäsarea während der Haft des Paulus geschrieben habe; Beweis: weil er dort am meisten Zeit und die beste Gelegenheit hatte. Demselben Theologen ist es wahrscheinlich, daß Lukas während jenes Aufenthalts noch mit der Mutter Jesu zusammengewesen; denn altershalber konnte diese noch leben, und wahrscheinlich lebte sie wirklich noch, da Johannes Jerusalem schwerlich verlassen haben wird, so lange die ihm Anbefohlene noch übrig war: damals aber war Johannes noch in Jerusalem. S. 141 ff. (Als ob er nicht auch nach ihrem Tode noch in Jerusalem geblieben sein könnte!) Ueber diese Beweisart vergl. man die Rec. des Tholuck'schen Buchs von Schulz, im Literaturblatt zur allg. KZtg. 1837, No. 69. S. 549.

18) Bei de Wette, a. a. O., und Credner, §. 66. u. 108.

19) Vgl. Credner, 1, S. 154 ff.

20) Euseb. H. E. 5, 20. 24.

21) Bei de Wette, §. 109.

22) de Wette, a. a. O.

Evangelium zuerst bei den Valentinianern und Montanisten, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts; woran sich aber sogleich der Widerspruch der sogenannten Aloger knüpft, welche das johanneische Evangelium verwarfen und dem Cerinth zuschrieben, theils weil die Montanisten aus demselben die Idee ihres Paraklet entlehnten, theils aber auch, weil es mit den drei übrigen Evangelien nicht zusammenzustimmen schien.[23]) Die erste Anführung einer Stelle desselben unter dem Namen des Johannes findet sich bei Theophilus von Antiochien (um 172).[24]) Wie wenig auf die äußeren Zeugnisse für das vierte Evangelium die große Zahl derjenigen unter den jetzigen Teologen pochen kann, welche die um nichts schlechter bezeugte Apokalypse dem Apostel absprechen, darauf hat auch Tholuck aufmerksam gemacht.[25]) Endlich ist das Zusammensein zweier Johannes, des Apostels und des Presbyters, in Ephesus ein Umstand, der mit den ältesten Zeugnissen für die johanneische Abkunft der Apokalypse einerseits und des Evangeliums und der Briefe andrerseits noch lange nicht scharf genug zusammengehalten ist.

So sagen uns die ältesten Zeugnisse bald zwar, daß ein Apostel oder apostolischer Mann ein Evangelium geschrieben, aber nicht, ob es dasjenige war, welches später in der Kirche unter seinem Namen in Umlauf kam; bald, daß ähnliche Schriften vorhanden waren, aber nicht, daß sie mit Bestimmtheit einem gewissen Apostel oder Begleiter eines Apostels zugeschrieben wurden: und doch, mit aller ihrer Unbestimmtheit, reichen diese Nachrichten nicht über den Anfang des zweiten Drittheils vom zweiten Jahrhundert hinauf, während die bestimmten Anführungen erst nach der Mitte des Jahrhunderts ihren Anfang nehmen. Die Apostel aber waren aller Wahrscheinlichkeitsberechnung nach, selbst den Johannes nicht ausgenommen (er soll um's Jahr 100 n. Ch. gestorben sein),[26]) über dessen

---

[23]) de Wette, a. a. O., und Gieseler K. G. 1, S. 154.

[24]) Ad Autol. 2, 22.

[25]) Glaubwürdigkeit, S. 283 ff.

[26]) Bei Gieseler, S. 110.

Alter und Ende übrigens frühzeitig gefabelt worden ist,[27]) noch im ersten Jahrhundert heimgegangen. Welcher weite Spielraum, ihnen Schriften beizulegen, welche sie nicht geschrieben hatten! Die Apostel, zerstreut, sterben in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts nach und nach ab; die evangelische Verkündigung breitet sich im römischen Reiche allmählig aus und fixirt sich mehr und mehr nach einem bestimmten Typus: daher so mancher mit Stellen unserer jetzigen Evangelien gleichlautende Spruch, welchen wir bei den ältesten Kirchenschriftstellern ohne Angabe einer Quelle angeführt finden, ohne Zweifel aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft ist. Bald aber wurde diese Tradition in verschiedenen Schriften, zu deren einer oder der andern vielleicht auch ein Apostel die Grundlinien lieferte, aufgefaßt; Schriften, welche Anfangs noch keine feste Gestalt, und daher manche Umgestaltungen zu erleiden hatten, wie das Beispiel des Hebräerevangeliums und die Anführungen Justin's zeigen. Diese Schriften waren zuerst, wie es scheint, nicht nach den Verfassern, sondern bald, wie das Hebräerevangelium, nach dem Kreise der Leser benannt, bei welchen jede derselben zuerst im Gebrauche war, bald von dem Apostel oder Evangelisten, nach dessen mündlichen Vorträgen oder Gedenkblättern Einer sofort eine zusammenhängende Evangelienschrift verfaßt hatte — eine Bedeutung, welche das κατὰ z. B. in der Ueberschrift des ersten Evangeliums ursprünglich gehabt zu haben scheint.[28]) Natürlich übrigens ergab sich sofort die Voraussetzung, daß die in Umlauf und kirchlichen Gebrauch gekommenen Nachrichten über Jesum unmittelbar von seinen Schülern werden aufgezeichnet worden sein; daher bei Justin und Celsus die Ableitung der evangelischen Schriften von den Aposteln überhaupt, und bald auch einzelner von einzelnen Aposteln und Apostelschülern, je nachdem etwas Mündliches oder Schriftliches von einem solchen Manne einer Evangelienschrift zum Grunde lag, oder vielleicht auch nur, je nachdem ein solcher

---

[27]) Bei Gieseler, S. 110. u. de Wette, a. a. O. §. 108.

[28]) S. Schleiermacher, a. a. O.

in einer Gegend oder bei einer Partei in besonderem Ansehen stand. Alle drei Arten von Benennungen hat das Hebräerevangelium erfahren, indem es nach seinem Leserkreise εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, später hierauf bald evangelium juxta duodecim apostolos, bald bestimmt secundum Matthaeum genannt wurde. [29])

Indeß auch zugegeben, daß wir in keinem unserer Evangelien den unmittelbaren Bericht eines Augenzeugen haben, scheint doch schon das undenkbar zu sein, daß in einer Zeit, wo so manche Augenzeugen noch lebten, in Palästina selbst sich unhistorische Sagen über Jesum, und Sammlungen von solchen, gebildet haben sollen. Daß nun erstlich zu Lebzeiten der Apostel bereits Sammlungen von Erzählungen aus dem Leben Jesu in allgemeinen Umlauf gekommen, und daß namentlich eines von unsern Evangelien einem Apostel bekannt und von ihm anerkannt worden sei, wird niemals bewiesen werden können. Was aber das Entstehen einzelner Anekdoten betrifft: so darf man sich nur die Vorstellungen von Palästina und von Augenzeugen näher entwickeln, um zu sehen, daß sie die Entstehung von Sagen in so früher Zeit keineswegs undenkbar machen. Wer sagt uns denn, daß sie gerade an denjenigen Orten Palästina's sich gebildet haben müssen, wo Jesus sich am längsten aufgehalten hatte, wo also seine wahren Schicksale bekannt waren? Was aber die Augenzeugen betrifft, so müßte, sofern die Apostel darunter verstanden sein sollen, diesen eine wahre Allgegenwart zugeschrieben werden, wenn sie an allen Orten und Enden, wo unhistorische Sagen über Jesum aufkeimten und fortwucherten, zu deren Ausjätung sollten zugegen gewesen sein; Augenzeugen im weiteren Sinne dagegen, welche Jesum nicht ununterbrochen begleitet, sondern ihn nur das eine oder andere Mal gesehen hatten, mußten wohl sehr geneigt sein, die Lücken ihrer Kenntniß von seinem Lebensgang durch mythische Vorstellungen auszufüllen. [30])

---

[29]) de Wette, a. a. O.

[30]) Gegen Müller's (Studien, 1836, 3, S. 868) und Tholuck's (S. 75 f.) Einwendungen vergl. meine Streitschriften, 1, 3, S. 174, und George, über Mythus u. Sage, S. 125.

Ueberhaupt aber soll in einer bereits historischen Zeit, wie die Periode der ersten römischen Imperatoren war, die Entstehung einer solchen Mythenmasse undenkbar sein. Allein durch den weitschichtigen Begriff eines historischen Zeitalters darf man sich nicht imponiren lassen. So wenig allen unter gleichem Meridiane gelegenen Orten in der gleichen Jahreszeit die Sonne in demselben Augenblicke sichtbar wird, sondern denen, die auf einer Bergspitze oder Hochebene liegen, früher als denen, welche in tiefgelegenen Thälern und Schluchten stecken: so wenig ist auch allen Völkern zu gleicher Zeit das historische Zeitalter angebrochen. In dem hochgebildeten Griechenland, in der Welthauptstadt Rom, konnte man damals auf einer Stufe stehen, welche das Volk in Galiläa und Judäa darum noch nicht auch erreicht haben mußte. Vielmehr herrschte aber selbst an den Mittelpunkten der Bildung in jener Zeit, nach einer in den Geschichtscompendien längst abgedroschenen Phrase, die man jetzt auf einmal vergessen zu wollen scheint, neben dem Unglauben der Aberglaube, neben dem Zweifel die Schwärmerei [31]).

Doch auch das jüdische Volk, sagt man, war damals längst ein schriftstellerisches geworden; ja die blühende Periode seiner Literatur war bereits vorbei: es war keine werdende und damit productive, sondern eine vergehende Nation. Allein ein rein historisches Bewußtsein ist dem hebräischen Volke während der ganzen Zeit seines politischen Bestehens eigentlich niemals aufgegangen, da selbst seine spätesten Geschichtswerke, wie die Bücher der Makkabäer, und sogar die Schriften des Josephus, nicht frei von wunderhaften und abenteuerlichen Erzählungen sind. Es gibt überhaupt kein rein historisches Bewußtsein ohne die Einsicht in die Unzerreißbarkeit der Kette endlicher Ursachen und in die Unmöglichkeit des Wunders; diese Einsicht aber, welche so Vielen in unsrer Zeit noch fehlt, war noch weniger zu jener Zeit in Palästina oder überhaupt im römischen Reiche

---

[31]) Vergl. hierüber die Bemerkungen von Bauer, in der Rec. der Schriften über mein L. J., Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1837, März, Nr. 43, S. 337 ff.

in größeren Kreisen vorhanden. Wird ein solches Bewußtsein, in welchem die Pforte für das Wunderhafte noch nicht verschlossen ist, vollends in religiöse Begeisterung hineingezogen, so kann es Alles glaublich finden, und ergreift diese Begeisterung einen größeren Kreis, so wird selbst in dem ausgelebtesten Volke neue Productivität erwachen. Eine solche Begeisterung zu erregen, waren aber keineswegs die Wunder der evangelischen Geschichte als vorausgehende Ursache erforderlich: sondern es genügte auf der einen Seite die bekannte religiöse Verarmung jener Zeit, welche die Religionsbedürftigen selbst an den abenteuerlichsten Cultusformen Geschmack finden ließ: auf der andern die kräftige religiöse Befriedigung, welche der Glaube an die Auferstehung des gestorbenen Messias nebst dem wesentlichen Inhalte der Lehre Jesu darbot.

§. 14.

Die Möglichkeit von Mythen im N. T. nach inneren Gründen.

Da es sich nach dem Bisherigen mit den äußeren Zeugnissen für die Abfassung unsrer Evangelien von Augenzeugen oder sonst genau Unterrichteten so verhält, daß sie, weit entfernt, uns zu dieser Annahme zu zwingen, die Entscheidung ganz auf das Ergebniß der innern Gründe, d. h. der Beschaffenheit der evangelischen Erzählungen selbst, ausgesetzt sein lassen: so könnte, insofern eine Prüfung dieser Erzählungen im Einzelnen der Zweck gegenwärtiger Arbeit ist, sogleich aus der Einleitung zur eigentlichen Abhandlung geschritten werden. Indessen mag es dienlich scheinen, dieser speciellen Untersuchung die allgemeine Frage voranzuschicken, wiefern es mit dem Charakter der christlichen Religion überhaupt vereinbar sei, daß auch in ihr sich Mythen finden, und vermöge der allgemeinen Beschaffenheit der evangelischen Erzählungen zulässig, gerade sie als Mythen zu betrachten; obwohl eigentlich, wenn es in der folgenden Specialkritik gelingt, die Wirklichkeit von Mythen im N. T. nachzuweisen, die vorläufige Aufzeigung ihrer Möglichkeit zu etwas Ueberflüssigem herabsinkt.

Vergleichen wir in dieser Hinsicht die sogenannten mythischen Religionen des Alterthums mit der israelitischen und christlichen: so fallen allerdings zwischen den heiligen Geschichten, wie sie in jenen Religionsformen, und wie sie in diesen sich finden, manche Unterschiede in die Augen. Vor Allem wird gewöhnlich hervorgehoben, daß die heilige Geschichte der Bibel sich von den Göttersagen der Inder, Griechen, Römer u. s. f. in Bezug auf den sittlichen Charakter und Werth wesentlich unterscheide. „Dort, in den Erzählungen von den Götterkämpfen, von den Liebeshändeln des Krischna, Zeus u. A., so Manches, was das sittliche Gefühl schon gebildeter Heiden beleidigte, und das unsrige empört: hier im ganzen Verlaufe der Erzählung nur Gotteswürdiges, Belehrendes, Veredelndes.“ Zwar läßt sich hiegegen theils auf Seiten des Heidenthums Einsprache thun, sofern der unsittliche Schein mancher Erzählungen nur Folge späteren Mißverstands ihrer ursprünglichen Bedeutung ist; theils ist auf Seiten des A. T. die durchgängige sittliche Reinheit seiner Geschichte bestritten worden, — freilich nicht selten auf ungegründete Weise, indem man, was menschlichen Individuen, welche keineswegs als fleckenlose Muster hingestellt werden, und was Gott zugeschrieben und von ihm gebilligt wird, nicht gehörig unterschied; [1]) wobei jedoch göttliche Befehle, wie daß die Israeliten bei'm Auszug aus Aegypten goldene Gefäße entwenden sollten, für ein gebildetes sittliches Gefühl kaum minder anstößig bleiben, als die Diebstähle des griechischen Hermes: — übrigens diesen Unterschied auch in der größten Schärfe zugegeben, wie er denn in Bezug auf das N. T. jedenfalls zugegeben werden muß, so hat derselbe für den historischen Charakter der biblischen Geschichte durchaus kein beweisendes Moment; da, wenn zwar eine unsittliche Götter-

---

[1]) Diese Nichtunterscheidung war es gleicherweise, welche die Alexandriner zu mancher Allegorie, die Deisten zu Einwürfen und Schmähungen, und die Supranaturalisten zu Verdrehungen des Wortsinns veranlaßte, wie noch neuestens Hoffmann (Christoterpe auf 1838, S. 184.) in Bezug auf Davids Verfahren mit den besiegten Ammonitern eine in Anwendung gebracht hat.

geschichte erdichtet sein muß, doch auch die sittlichste erdichtet sein kann.

„Aber des Unglaublichen, Undenkbaren, ist auf Seiten der heidnischen Fabeln gar zu Vieles: während auf Seiten der biblischen Geschichte, wenn man nur die unmittelbare Einwirkung Gottes voraussetzt, sich nichts dergleichen findet.“ Allerdings, wenn man diese voraussetzt. Denn sonst könnte man die Wunder im Leben eines Moses, Elias, Jesus, die Theophanien und Angelophanien des A. u. N. T., leicht ebenso unglaublich finden, als was die Griechen von ihrem Zeus, Herakles und Dionysos fabeln; setzt man hingegen die Göttlichkeit oder göttliche Abkunft dieser Individuen voraus, so werden auch ihre Thaten und Schicksale, wie bei der gleichen Voraussetzung die der biblischen Männer, glaublich. — Doch nicht ganz ebenso, kann man einwenden. Daß Wischnu in den drei ersten Avatars als Fisch, Schildkröte und Eber erschienen sein, daß Kronos seine Kinder verschlungen, Zeus sich in einen Stier, Schwan u. s. f. verwandelt haben soll, das sind noch ganz andere Unglaublichkeiten, als wenn Jehova in Menschengestalt zu Abraham unter die Terebinthe kommt, oder dem Moses im feurigen Busch erscheint. Dieß ist der abenteuerliche Charakter der heidnischen Mythologie, an welchen zwar in manchen Parthien der biblischen Geschichte, wie in den Erzählungen von Bileam, Josua, Simson, sich gleichfalls Anklänge finden: doch allerdings minder grelle, und so, daß sie nicht, wie z. B. in der indischen Religion und auch in gewissen Theilen der griechischen, den vorherrschenden Charakter derselben bilden. Doch wie soll auch dieß hier entscheidend sein? Auch dieß beweist nur, daß die biblische Geschichte eher wahr sein könne, als die indische, griechische Fabel; aber keineswegs, daß die biblische Geschichte deßhalb wahr sein müsse, nichts Erdichtetes enthalten könne.

„Aber die Subjecte der heidnischen Mythologie sind größtentheils solche, von welchen zum Voraus gewiß ist, daß sie nur erdichtet sind: die der biblischen Geschichte solche, deren Wirklichkeit ausgemacht ist. Ein Brahma, Ormuzd, Zeus, haben ja niemals existirt: aber einen Gott, einen Christus, gibt es

doch, und einen Adam, Noah, Abraham, Moses, hat es gleichfalls gegeben.“ Allein ob ein Adam, ein Noah, als diese Individuen gelebt haben, ist ja schon bezweifelt worden, und läßt sich bezweifeln; sowie andrerseits an Herakles, Theseus, Achilleus und andern Helden der griechischen Sage gar wohl etwas Historisches gewesen sein mag. Uebrigens, wenn man sich nur zum Voraus bescheidet, weiter als dieß daraus zu folgern, daß auch hienach die biblische Geschichte eher als die heidnische Mythe wahr sein könnte, keineswegs es sein müsse: so läßt sich allerdings an diese Unterscheidung eine folgenreiche Betrachtung knüpfen, in welcher auch die beiden früher gemachten Unterschiede zu ihrer Wahrheit kommen werden. Wodurch geben sich die griechischen Götter uns sogleich als nichtexistirende Wesen kund, wenn nicht dadurch, daß ihnen Dinge zugeschrieben werden, welche wir mit dem Begriffe des Göttlichen nicht zu reimen wissen? wogegen der biblische Gott eben insofern für uns der wirkliche ist, als in demjenigen, was die Bibel von ihm aussagt, nichts hervorsticht, das sich mit unserer Gottesidee nicht vereinigen ließe. Abgesehen von dem Widerspruch, in welchem die Vielheit der heidnischen Götterwesen und der nähere Inhalt ihres Wollens und Thuns mit unsern Begriffen vom Göttlichen steht, so ist es schon das, woran wir Anstoß nehmen, daß hier die Götter selbst eine Geschichte haben, daß sie geboren werden, aufwachsen, sich vermählen, Kinder zeugen, Thaten vollbringen, Kämpfe und Mühseligkeiten bestehen, siegen und besiegt werden. Da es mit unsrer Idee vom Absoluten unvereinbar ist, dasselbe als ein der Zeit und dem Wechsel unterworfenes, von Gegenwirkung und Leiden afficirtes zu denken: so erkennen wir eine Erzählung, in welcher dergleichen von göttlichen Wesen ausgesagt wird, eben hieran als unhistorische, mythische.

Diesen Sinn hat es nun in letzter Beziehung, wenn man behauptet, die Bibel, namentlich auch schon das A. T., enthalte keine Mythen. Die Schöpfungsgeschichte freilich, mit ihrer Aufeinanderfolge von Tagewerken und dem endlichen Ruhen nach vollbrachter Arbeit; der im weiteren Verlaufe der Erzählung öfter wiederkehrende Ausdruck, es habe Gott gereut,

etwas gethan zu haben; diese und ähnliche Darstellungen sind nicht ganz von dem Vorwurf einer Verzeitlichung Gottes freizusprechen, und eben hieran knüpft sich die Behauptung derer, welche jene Urgeschichte mythisch gefaßt wissen wollen; auch läßt sich, so oft Gott ausschließlich an einem bestimmten Ort oder in einem bestimmten Zeitpunkt erscheint oder thätig ist, wie jenes bei Theophanien, dieses bei Wundern, die unmittelbar von ihm abgeleitet sind, vorausgesetzt werden müßte, behaupten, daß Gott dadurch in die Zeit und zur menschlichen Wirkungsweise herabgezogen sei: dennoch aber kann man im Allgemeinen vom A. T. sagen, daß Gott in demselben von dem zeitlichen Charakter seiner Wirksamkeit nicht wesentlich afficirt erscheine, daß sich daher das Zeitliche leichter als bloße Form zeige, als ein unvermeidlicher Schein, entstanden aus der nothwendigen Schranke des menschlichen, zumal unwissenschaftlichen, Vorstellungsvermögens. Jeder bemerkt, daß es etwas ganz Anderes ist, wenn es im A. T. heißt: Gott machte einen Bund mit Noah, Abraham, führte später sein Volk aus Aegypten, gab ihm Gesetze, brachte es in das gelobte Land, erweckte ihm Richter, Könige, Propheten, und strafte es am Ende für seinen Ungehorsam durch das Exil, — als wenn von Zeus erzählt wird, er sei von der Rhea auf Kreta geboren, daselbst vor seinem Vater Kronos in einer Kluft verborgen worden, habe hierauf den Vater bekriegt, die Uraniden befreit, mit ihrer, und des ihm von denselben gewährten Blitzes Hülfe die widerstrebenden Titanen überwältigt, und endlich die Welt unter seine Geschwister und Kinder vertheilt. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Darstellungen ist nämlich der, daß in letzterer der Gott selbst ein werdender, am Ende des Processes ein anderer als am Anfang ist, daß an ihm und für ihn selbst etwas wird und zu Stande kommt: wogegen in jener ersteren nur auf Seiten der Welt sich etwas ändert, während Gott in seiner Identität mit sich als אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, beharrt, und das Zeitliche nur ein oberflächlicher Widerschein ist, welchen der von ihm theils hervorgebrachte theils gelenkte Verlauf des weltlichen Geschehens auf seine Thätigkeit zurück-

wirkt. In der heidnischen Mythologie haben die Götter eine Geschichte: im A. T. hat nicht Gott eine solche, sondern nur sein Volk, und wenn man unter Mythologie wesentlich Göttergeschichte versteht, so hat die hebräische Religion keine Mythologie.

Aus der hebräischen Religion hat die christliche die Erkenntniß wie der Einheit so der Unveränderlichkeit Gottes in sich aufgenommen. Daß Christus geboren wird, aufwächst, Wunder thut, leidet, stirbt und aufersteht, sind Thaten und Schicksale des Messias, über welchen Gott in unveränderlicher Sichselbstgleichheit beharrt. Insofern weiß, Mythologie in obigem Sinne genommen, auch das N. T. nichts von Mythologie. Indeß, etwas verändert ist dem A. T. gegenüber die Stellung doch: Jesus heißt der Sohn Gottes nicht bloß in dem Sinne, wie auch theokratische Könige so genannt wurden, sondern als wirklich erzeugt durch den göttlichen Geist, oder weil der göttliche λόγος in ihm incarnirt ist; sofern er Eins ist mit dem Vater, und die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig in ihm wohnt, so ist hier mehr als Moses; sein Thun und Leiden ist kein der Gottheit äußerliches Geschehen, und wenn man sich ihr Verhältniß zu ihm gleich nicht theopaschitisch vorstellen darf, so ist es doch immerhin auch schon nach dem N. T., noch mehr nach der späteren Kirchenlehre, ein göttliches Wesen, das hier lebt und leidet; was mit ihm geschieht, hat absoluten Werth und Bedeutung. Nach dem oben angenommenen Begriffe des Mythus also hätte das N. T. wieder mehr als das alte am Mythischen Theil; wenn aber insofern die Geschichte Jesu eine mythische genannt werden wollte, so wäre dieß zunächst eine ebenso unverfängliche, als in Betreff der historischen Frage nichtsbedeutende Benennung, da der Begriff Gottes einem solchen Eingehen in das Werden, wobei seine Unveränderlichkeit bewahrt bleibt, auf keine Weise widerstrebt, mithin in dieser Rücksicht die evangelische Geschichte, unerachtet ihrer Bezeichnung als mythischer, doch zugleich durchaus historisch wahr sein könnte.

Wenn auf diese Weise die biblische Geschichte zwar nicht ebenso wie die heidnische Mythologie unser Gottesbewußtsein

verletzt, also hieran nicht auf die gleiche Weise wie diese ein Kennzeichen des unhistorischen, wiewohl auch bei Weitem noch keine Bürgschaft des historischen Charakters hat: so ist die andere Frage, welche hier noch in Betracht kommt, die, ob sie nicht minder auch mit unsrem Weltbewußtsein zusammenstimme, und nicht vielleicht an der Unvereinbarkeit mit diesem ein Merkmal des Ungeschichtlichen trage?

Der alten, namentlich orientalischen Welt war, vermöge ihrer vorwiegend religiösen Richtung und ihrer geringen Kenntniß der Naturgesetze, der Zusammenhang des weltlichen, endlichen Seins etwas so Loses, daß sie von jedem Punkte desselben auf das Unendliche überzuspringen, von jeder einzelnen Veränderung in der Natur und Menschenwelt Gott als die unmittelbare Ursache zu betrachten fähig war. Von diesem Standpunkte des Bewußtseins aus ist auch die biblische Geschichte geschrieben. Zwar nicht Alles und Jedes wirkt hier Gott selbst (was wegen der Unmittelbarkeit, mit welcher sich in manchen Kreisen der ursächliche Zusammenhang der endlichen Dinge aufdrängt, niemals Bewußtsein eines Vernünftigen hat sein können): wohl aber ist eine absolute Leichtigkeit vorhanden, Alles, auch das Einzelste, sobald es besonders bedeutsam erscheint, unmittelbar von Gott abzuleiten. Er ist's, der Regen und Sonnenschein gibt; er sendet den Ostwind, das Ungewitter; er schickt Krieg, Theurung, Pest; er verhärtet die Herzen und erweicht sie, gibt Gedanken und Entschließungen ein. Besonders aber sind es seine erkorenen Werkzeuge und Lieblinge, auf und durch welche er unmittelbar wirksam ist: die Geschichte des israelitischen Volks trägt auf jedem Schritte die Spuren seines unmittelbaren Eingreifens; durch Moses, Elias, Jesus, wirkte er Dinge, welche der ordentliche Lauf der Natur niemals herbeigeführt haben würde.

Die neuere Zeit hingegen hat einer durch Jahrhunderte fortgesetzten Reihe der mühsamsten Forschungen die Einsicht zu danken, daß Alles in der Welt durch eine Kette von Ursachen und Wirkungen zusammenhängt, welche keine Unterbrechung duldet. Zwar die einzelnen Gegenstände und Sphären der

Welt mit dem Verlauf ihrer Zustände und Veränderungen sind keineswegs so jedes in sich abgeschlossen, daß sie einer Einwirkung und Unterbrechung von außen unzugänglich wären; sondern die Thätigkeiten des einen Naturwesens oder Naturreichs greifen in die des andern über, die menschliche Freiheit bricht die Entwicklung manches Naturgegenstandes ab, und natürliche Ursachen wirken auf die menschliche Freiheit zurück: aber immer bildet doch die Gesammtheit endlicher Dinge einen größten Kreis, in welchen, abgesehen davon, daß er sein Dasein und Sosein einem Höheren verdankt, nichts Einzelnes mehr von außen hereinkommen kann. Diese Ueberzeugung ist so sehr Bewußtsein der neuen Welt geworden, daß im wirklichen Leben die Meinung oder Behauptung, eine übernatürliche Ursache, eine göttliche Wirksamkeit, habe irgendwo unmittelbar eingegriffen, geradezu als Unwissenheit oder Betrug betrachtet wird; und sie hat sich bis zum Extreme fortgetrieben in der Ansicht der neueren Aufklärung, welche, der biblischen gerade entgegengesetzt, die göttliche Ursächlichkeit entweder ganz entfernte, oder sie doch so weit zurückschob, daß sie nur im Acte der Schöpfung eine unmittelbare, von hier an abwärts aber eine bloß mittelbare sein, d. h. Gott nur insofern auf die Welt wirken sollte, als er ihr in der Schöpfung diese bestimmte Einrichtung gegeben habe. Von diesem Standpunkte aus, welcher in Natur und Geschichte ein festes Gewebe endlicher Ursachen und Wirkungen erblickt, konnten die biblischen Erzählungen, in welchen dieses Gewebe auf unzähligen Punkten durch Eingreifen der göttlichen Ursächlichkeit durchlöchert ist, unmöglich als Geschichte erscheinen.

Näher erwogen zeigte sich freilich, daß, wie jene alterthümliche Ansicht den Begriff der Welt, so diese moderne, selbst soweit sie das Dasein Gottes nicht geradezu läugnete, den Begriff Gottes aufhob. Denn das ist, wie oft und mit Recht bemerkt worden, kein Gott und Schöpfer mehr, sondern ein endlicher Künstler, welcher auf sein Werk nur während dessen Hervorbringung unmittelbar einwirkt, hernach aber es sich selbst überläßt; welcher überhaupt aus irgend einem Kreise des Da-

seins mit seiner vollen Wirksamkeit ausgeschlossen ist. Daher hat man denn darauf gedacht, beide Ansichten zu vereinigen, um sowohl der Welt ihren Zusammenhang, als Gott seine unbeschränkte Wirksamkeit zu erhalten, und dadurch zugleich die Wahrheit der biblischen Geschichte zu retten. Hienach soll nun die Welt in der Regel zwar im Zusammenhange der in ihr verbundenen Ursachen und Wirkungen sich bewegen, und Gott nur mittelbar auf sie wirken: in einzelnen Fällen aber, wenn er es zu besondern Zwecken nöthig finde, sei es ihm doch unbenommen, auch unmittelbar in den Verlauf der weltlichen Veränderungen einzugreifen. Dieß ist nun der Standpunkt des neueren Supranaturalismus,[2]) welcher sich sogleich dadurch als falschen Vermittlungsversuch kennbar macht, daß er die Fehler der zwei sich entgegenstehenden Ansichten, statt sie zu vermeiden, verbindet, und noch einen neuen, den Widerspruch der beiden, schlechtverbundenen, Ansichten gegen einander, hinzufügt. Hier bleibt nämlich sowohl der Natur- und Geschichtszusammenhang durchlöchert, wie bei der alterthümlich-biblischen Ansicht, als auch die Wirksamkeit Gottes beschränkt, wie bei der entgegengesetzten; wozu nun noch kommt, daß durch die Annahme, Gott wirke bald mittelbar, bald unmittelbar auf die Welt, ein Wechsel, mithin ein zeitliches Element, in dessen Thätigkeit hereingebracht wird, was freilich auch schon der biblischen Ansicht zur Last fällt, sofern sie einzelne Acte der göttlichen Thätigkeit, und der entgegengesetzten, sofern sie das Wirken Gottes im Schöpfungsacte von dem erhaltenden unterscheidet.[3])

---

[2]) Z. B. bei Heydenreich, über die Unzulässigkeit u. s. f. 1. Stück. Vgl. Storr, doctr. christ. §. 35. ff.

[3]) Leidet diese supranaturalistische Ansicht an einem theologischen Widerspruche: so enthält die der sog. glaubigen Theologie, welche sich so hoch über den alten Supranaturalismus erhaben glaubt, sogar schon einen logischen Widerspruch. Gott wirkt zwar in der Regel nur mittelbar auf die Welt, bisweilen jedoch, ausnahmsweise, auch unmittelbar — das ist doch Etwas, wenn auch nichts Kluges; nun aber: Gott wirkt schon immer unmittelbar auf die Welt, in gewissen Fällen aber

Wenn hienach der Begriff Gottes eine unmittelbare, der der Welt aber eine bloß mittelbare Einwirkung Gottes erheischt; Beides aber sich nicht durch Annahme eines Wechsels zwischen beiden Wirkungsweisen vereinigen läßt: so bleibt nichts Anderes übrig, als beide sich stetig und bleibend vereinigt zu denken, so daß also die Wirksamkeit Gottes auf die Welt immer und überall beides, sowohl eine unmittelbare wäre als eine mittelbare; was freilich auch wieder so viel heißt, daß sie keines von beiden ist, oder diese Unterscheidung ihre Gültigkeit verliert. Fragt es sich, wie dieß der Vorstellung näher zu bringen sei, so ist, wenn man vom Begriffe Gottes ausgeht, von welchem aus die Forderung eines unmittelbaren Wirkens auf die Welt entstand, für Gott die Welt jederzeit als Ganzes da; umgekehrt, vom Standpunkte des Endlichen, der Welt, ausgegangen, ist diese wesentlich ein Getheiltes, Vereinzeltes, und von hier aus ist uns die Forderung eines bloß mittelbaren Eingreifens Gottes entstanden; so daß man also sagen muß: auf die Welt als Ganzes wirkt Gott unmittelbar, auf jedes Einzelne in ihr aber nur durch Vermittlung seiner Wirksamkeit auf alles andere Einzelne, d. h. vermittelst der Naturgesetze. [4])

Ueber den historischen Werth der biblischen Geschichte fällt bei dieser Ansicht das Urtheil nicht anders aus als bei der oben betrachteten. Die Wunder, welche Gott für Moses, Jesus, und durch sie, wirkt, sind keine Abflüsse seiner unmittelbaren Wirksamkeit auf das Ganze, sondern setzen eine unmittelbare Einwirkung auf das Einzelne voraus, und widersprechen insofern dem sonstigen Typus des göttlichen Wirkens auf die Welt. Die

noch besonders unmittelbar — das ist der baare Widerspruch in sich selbst. Vom Standpunkte der Immanenz Gottes in der Welt, wie ihn diese neuevangelische Theologie ausdrücklich für sich in Anspruch nimmt, ist der Begriff des Wunders ein unmöglicher. Vergl. meine Streitschriften, 1, 3, S. 46 f.

[4]) In dieser Ansicht stimmen im Wesentlichen zusammen Wegscheider, instit. theol. dogm. §. 12.; de Wette, bibl. Dogm., Vorbereitung; Schleiermacher, Glaubensl. §. 46 f. Marheineke, Dogm. §. 269 ff. Vergl. George, S. 78 f.

seins mit seiner vollen Wirksamkeit ausgeschlossen ist. Daher hat man denn darauf gedacht, beide Ansichten zu vereinigen, um sowohl der Welt ihren Zusammenhang, als Gott seine unbeschränkte Wirksamkeit zu erhalten, und dadurch zugleich die Wahrheit der biblischen Geschichte zu retten. Hienach soll nun die Welt in der Regel zwar im Zusammenhange der in ihr verbundenen Ursachen und Wirkungen sich bewegen, und Gott nur mittelbar auf sie wirken: in einzelnen Fällen aber, wenn er es zu besondern Zwecken nöthig finde, sei es ihm doch unbenommen, auch unmittelbar in den Verlauf der weltlichen Veränderungen einzugreifen. Dieß ist nun der Standpunkt des neueren Supranaturalismus,[2] welcher sich sogleich dadurch als falschen Vermittlungsversuch kennbar macht, daß er die Fehler der zwei sich entgegenstehenden Ansichten, statt sie zu vermeiden, verbindet, und noch einen neuen, den Widerspruch der beiden, schlechtverbundenen, Ansichten gegen einander, hinzufügt. Hier bleibt nämlich sowohl der Natur- und Geschichtszusammenhang durchlöchert, wie bei der alterthümlich-biblischen Ansicht, als auch die Wirksamkeit Gottes beschränkt, wie bei der entgegengesetzten; wozu nun noch kommt, daß durch die Annahme, Gott wirke bald mittelbar, bald unmittelbar auf die Welt, ein Wechsel, mithin ein zeitliches Element, in dessen Thätigkeit hereingebracht wird, was freilich auch schon der biblischen Ansicht zur Last fällt, sofern sie einzelne Acte der göttlichen Thätigkeit, und der entgegengesetzten, sofern sie das Wirken Gottes im Schöpfungsacte von dem erhaltenden unterscheidet.[3]

---

[2] Z. B. bei Heydenreich, über die Unzulässigkeit u. s. f. 1. Stück. Vgl. Storr, doctr. christ. §. 35. ff.

[3] Leidet diese supranaturalistische Ansicht an einem theologischen Widerspruche: so enthält die der sog. glaubigen Theologie, welche sich so hoch über den alten Supranaturalismus erhaben glaubt, sogar schon einen logischen Widerspruch. Gott wirkt zwar in der Regel nur mittelbar auf die Welt, bisweilen jedoch, ausnahmsweise, auch unmittelbar — das ist doch Etwas, wenn auch nichts Kluges; nun aber: Gott wirkt schon immer unmittelbar auf die Welt, in gewissen Fällen aber

Wenn hienach der Begriff Gottes eine unmittelbare, der der Welt aber eine bloß mittelbare Einwirkung Gottes erheischt; Beides aber sich nicht durch Annahme eines Wechsels zwischen beiden Wirkungsweisen vereinigen läßt: so bleibt nichts Anderes übrig, als beide sich stetig und bleibend vereinigt zu denken, so daß also die Wirksamkeit Gottes auf die Welt immer und überall beides, sowohl eine unmittelbare wäre als eine mittelbare; was freilich auch wieder so viel heißt, daß sie keines von beiden ist, oder diese Unterscheidung ihre Gültigkeit verliert. Fragt es sich, wie dieß der Vorstellung näher zu bringen sei, so ist, wenn man vom Begriffe Gottes ausgeht, von welchem aus die Forderung eines unmittelbaren Wirkens auf die Welt entstand, für Gott die Welt jederzeit als Ganzes da; umgekehrt, vom Standpunkte des Endlichen, der Welt, ausgegangen, ist diese wesentlich ein Getheiltes, Vereinzeltes, und von hier aus ist uns die Forderung eines bloß mittelbaren Eingreifens Gottes entstanden; so daß man also sagen muß: auf die Welt als Ganzes wirkt Gott unmittelbar, auf jedes Einzelne in ihr aber nur durch Vermittlung seiner Wirksamkeit auf alles andere Einzelne, d. h. vermittelst der Naturgesetze. [4])

Ueber den historischen Werth der biblischen Geschichte fällt bei dieser Ansicht das Urtheil nicht anders aus als bei der oben betrachteten. Die Wunder, welche Gott für Moses, Jesus, und durch sie, wirkt, sind keine Abflüsse seiner unmittelbaren Wirksamkeit auf das Ganze, sondern setzen eine unmittelbare Einwirkung auf das Einzelne voraus, und widersprechen insofern dem sonstigen Typus des göttlichen Wirkens auf die Welt. Die

---

noch besonders unmittelbar — das ist der baare Widerspruch in sich selbst. Vom Standpunkte der Immanenz Gottes in der Welt, wie ihn diese neuevangelische Theologie ausdrücklich für sich in Anspruch nimmt, ist der Begriff des Wunders ein unmöglicher. Vergl. meine Streitschriften, 1, 3, S. 46 f.

[4]) In dieser Ansicht stimmen im Wesentlichen zusammen Wegscheider, instit. theol. dogm. §. 12.; de Wette, bibl. Dogm., Vorbereitung; Schleiermacher, Glaubensl. §. 46 f. Marheineke, Dogm. §. 269 ff. Vergl. George, S. 78 f.

supranaturalistische Ansicht nun setzt eben für den Kreis der biblischen Geschichte eine Ausnahme von diesem Typus voraus: eine Voraussetzung, welche unser Standpunkt nicht theilen kann, [5]) sondern dieselben, obwohl nach der Verschiedenheit der Gebiete verschieden bestimmten, Gesetze durch alle Kreise des Seins und Geschehens herrschen läßt, und daher, wo eine Erzählung gegen diese Gesetze verstößt, sie insoweit für unhistorisch erkennt.

Dieses scheinbar auffallende Ergebniß einer allgemeinen Ansicht der biblischen Geschichte, daß hienach auch die hebräische und christliche Religion, wie alle andern, ihre Mythen habe, [6]) wird bestätigt, wenn man vom Begriffe der Religion ausgeht, und fragt, was zu deren Wesen gehört und also Bestandtheil aller Religionen sein muß, und worin hingegen die einzelnen Religionen sich noch unterscheiden können? Wenn man die Religion im Verhältniß zur Philosophie bestimmt als das Bewußtsein

[5]) Dieß ist die Voraussetzungslosigkeit, welche die vorliegende Untersuchung für sich in Anspruch nimmt; im ähnlichen Sinne, wie man den Staat einen voraussetzungslosen nennen könnte, in welchem Standes- u. a. Privilegien nichts gelten. Freilich kann gesagt werden, ein solcher Staat mache doch die Voraussetzung der gleichen menschlichen Natur in allen seinen Bürgern, wie unsre Ansicht die der gleichen Gesetzmäßigkeit in allem Geschehen: aber nur so, wie man jeden negativen Satz auch wieder in einen affirmativen verwandeln kann. An sich hingegen, seinem Gehalte nach, ist der Anspruch, daß für die biblische Geschichte besondre Gesetze gelten sollen, eine Affirmation, die Nichtanerkennung dieses Anspruchs eine Negation; nach der bekannten Regel aber muß der affirmative Satz, nicht ebenso der negative, bewiesen werden: so daß also nur jener, nicht dieser, falls er nicht bewiesen, oder der Beweis nicht genügend gefunden wird, als Voraussetzung bezeichnet werden kann. — Näheres hierüber habe ich in meinen Streitschriften gegeben, 1, 3, S. 36 ff.

[6]) Dagegen beweist z. B. Hoffmann (S. 70 ff.) durch eine, vom ersten Menschen und dessen geträumtem Urzustande ausgehende Deduction, daß in der A. und N. T.lichen Religion keine Mythen sein können; eine Beweisführung, die, nach dem eigenen Ausdruck ihres Urhebers, ab ovo anfängt, d. h. vom an sich Unbestimmten, dem man am bequemsten diejenigen Bestimmungen ertheilen kann, deren man als Voraussetzungen zu dem, was man beweisen will, bedarf.

desselben absoluten Inhalts, aber nicht in Form des Begriffs, sondern der Vorstellung: so ist leicht zu sehen, daß nur unter und über dem eigentlichen Standpunkte der Religion das Mythische fehlen kann, innerhalb der eigentlich religiösen Sphäre aber dasselbe wesentlich und nothwendig vorhanden ist.

Nur bei den wildesten und elendesten Völkern, bei Eskimo's u. dgl., finden wir es, daß ihre Religion noch nicht zur objectiven Form der Vorstellung herausgebildet, sondern im subjectiven Gefühle beschlossen ist; daß sie noch nichts von Göttern, höheren Geistern und Mächten wissen, sondern ihre ganze Frömmigkeit in der dumpfen Empfindung besteht, welche sie dem Orkan, der Sonnenfinsterniß, oder dem Zauberer gegenüber haben. Weiterhin aber löst sich immer mehr der absolute Inhalt der Religion von der trüben Vermischung mit der Subjectivität, und tritt dieser in objectiver Form gegenüber: es werden in den Gegenständen der sinnlich vorhandenen Welt, in Sonne, Mond, Gebirgen, Thieren, höhere Mächte des Daseins angeschaut und verehrt; damit aber, je mehr die Bedeutung, welche man diesen Gegenständen beilegt, von ihrer Wirklichkeit verschieden ist, zugleich eine neue Welt der bloßen Vorstellung, ein Kreis von Götterwesen, erschaffen, deren Verhältniß zu einander, ihr Thun und Wirken, nur nach Analogie des menschlichen, also zeitlich und geschichtlich, vorgestellt werden kann. Auch wenn sich das Bewußtsein zum Gedanken der Einheit des Göttlichen erhoben hat, wird dennoch Gottes Lebendigkeit und Wirksamkeit nur unter der Form einer Reihe göttlicher Thaten betrachtet, und andrerseits das natürliche Geschehen und das menschliche Thun nur durch Annahme göttlicher Wirkungen und Wunder in demselben zu religiöser Bedeutung erhoben werden können. Erst auf dem Standpunkte der Philosophie ist es, daß die Welt der religiösen Vorstellung mit der wirklichen wieder zusammengeht, indem der Gedanke Gottes als dessen Sein gefaßt, und eben in dem gesetzmäßigen Verlaufe des natürlichen und geschichtlichen Lebens die Selbstoffenbarung der göttlichen Idee erkannt wird.

Wie nun dergleichen Erzählungen, welche Nichtgeschehenes

als geschehen berichten, ohne absichtlichen Betrug gebildet, und ohne beispiellose Leichtglaubigkeit für wahr gehalten werden konnten, ist zunächst befremdend, und man hat es der mythischen Ansicht von manchen Erzählungen des A. u. N. T. als unüberwindlichen Anstoß entgegengehalten. Wäre er dieß, so würde dadurch, wie für die hebräische und christliche, so auch für die heidnische Sage die mythische Auffassung unmöglich gemacht; wogegen, wenn die profane Mythologie diese Schwierigkeit überwunden hat, auch die biblische nicht an derselben scheitern wird. Ich setze hierüber die Worte eines auf dem Felde der griechischen Mythologie und Urgeschichte bewährten Forschers, Otfried Müller's, ausführlich hieher, weil es sich zeigt, daß diese Vorbegriffe, welche zum Verständnisse der nachfolgenden Untersuchungen über den evangelischen Mythus aus der allgemeinen Mythologie vorausgesetzt werden, noch nicht allen Theologen geläufig sind. Wie vereinigen wir, fragt Müller,[7]) das, daß im Mythus mit dem Factischen Nichtfactisches, Ideelles, wesentlich verbunden ist, mit der Thatsache, daß die Mythen geglaubt, für wahr gehalten worden sind? Jenes Ideelle, könnte Jemand sagen, ist doch nichts Anderes, als in die Form von Erzählung eingekleidete Dichtung und Erfindung; eine Erfindung der Art aber kann ohne ein Wunder nicht zugleich von Vielen gemacht werden, weil ein eigenes Zusammentreffen von Absicht, Darstellungsvermögen und Darstellungsweise dazu erforderlich wäre. Also hat sie doch Einer gemacht, — und wie hat dann dieser Eine alle Uebrigen von der Wirklichkeit seiner Erfindung überzeugt? Sollen wir etwa annehmen, dieser Eine sei ein Schlaukopf gewesen, der durch allerlei Täuschung und Blendwerk die Andern zu überreden gewußt habe, etwa dadurch, daß er sich mit gleichgesinnten Betrügern in Verbindung setzte, die dem Volke dann das von ihm Ersonnene als auch von ihnen beobachtet

[7]) Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, S. 110 ff. Hiemit sind, was die heidnischen Mythen betrifft, auch Ullmann u. J. Müller in ihren Recc. des vorliegenden Werks, Hoffmann, S. 113 f., u. A. einverstanden. Besonders zu vergleichen ist aber George, Mythus u. Sage, S. 15 ff. 103.

bezeugen mußten? Oder sollen wir uns den Einen als einen höher begabten Menschen, als ein erhabeneres Wesen denken, dem die übrigen auf's Wort glaubten, und von dem sie jene Mythen, unter deren Hülle er ihnen heilsame Wahrheiten mitzutheilen suchte, als heilige Offenbarung annahmen? Aber es kann unmöglich bewiesen werden, daß eine solche Kaste von Schlauköpfen im alten Griechenland (oder Palästina) existirt habe; auch ist dieß künstliche System des Betrugs, es sei nun ein grober oder feiner, eigennütziger oder menschenfreundlicher gewesen, wenn nicht der ganze Eindruck trügt, denn die frühesten Producte des griechischen (und christlichen) Geistes auf uns machen, der edeln Einfalt jener Zeiten sehr wenig angemessen. Wir kommen also dahin, daß auch Ein Erfinder des Mythus im eigentlichen Sinne des Wortes ungedenkbar sei. Wozu führt aber dieß Raisonnement? Zu nichts Anderem offenbar, als daß der ganze Begriff der Erfindung, d. h. einer freien und absichtlichen Handlung, durch welche etwas von dem Handelnden als unwahr Erkanntes mit dem Scheine der Wahrheit umkleidet werden soll, als unpassend für die Entstehung des Mythus von unsrer Betrachtung zu entfernen ist. Oder mit andern Worten, daß bei der Verbindung des Ideellen und Reellen, welche im Mythus vereinigt liegen, eine gewisse Nothwendigkeit obwaltet, daß die Bildner des Mythus durch Antriebe, die auf alle gleich wirkten, darauf hingeführt wurden, und daß im Mythus jene verschiedenen Elemente zusammenwuchsen, ohne daß diejenigen, durch welche es geschah, selbst ihre Verschiedenheit erkannt, zum Bewußtsein gebracht hätten. Es ist der Begriff einer gewissen Nothwendigkeit und Unbewußtheit im Bilden der alten Mythen, auf welchen wir dringen. Haben wir diesen gefaßt, so sehen wir auch ein, daß der Streit, ob der Mythus von Einem oder Vielen, von dem Dichter oder dem Volke ausgehe, auch wo er sonst Statt hat, nicht die Hauptsache trifft. Denn wenn der Eine, Erzählende, bei der Dichtung des Mythus nur den Antrieben gehorcht, welche auch auf die Gemüther der Anderen, Hörenden, wirken: so ist er nur der Mund, durch den Alle reden, der gewandte Darsteller, der dem, was Alle aussprechen

möchten, zuerst Gestalt und Ausdruck zu geben das Geschick hat. Es ist indessen wohl möglich, daß der Begriff dieser Nothwendigkeit und Unbewußtheit manchem unser Alterthumsforscher (und Theologen) dunkel, ja mystisch, vorkomme; aus keinem andern Grunde, als weil diese mythenbildende Thätigkeit in unserem heutigen Denken keine Analogie hat: aber soll die Geschichte nicht auch das Fremdartige, wo sie unbefangene Forschung darauf hinführt, anerkennen? — Sofort gibt Müller ein Beispiel, wie selbst sehr zusammengesetzte Mythen, zu deren Bildung mehrere, scheinbar entlegene Umstände sich vereinigen mußten, auf diese bewußtlose Weise entstehen konnten, an dem griechischen Mythus von Apollon und Marsyas. Bei Apollinischen Festen, sagt er, war Kitharspiel gewöhnlich, und es war dem frommen Gemüthe nothwendig, den Gott selbst als Urheber und Erfinder desselben anzusehen. In Phrygien dagegen war Flötenmusik einheimisch, die auf dieselbe Weise auf einen einheimischen Dämon, Marsyas, zurückbezogen wurde. Die alten Hellenen fühlten, daß diese jener im innern Charakter entgegengesetzt war: Apollon mußte den dumpfen oder pfeifenden Flötenlaut verabscheuen, und den Marsyas dazu. Nicht genug: er mußte, damit der kitharspielende Grieche auch des Gottes Erfindung als das vortrefflichste Instrument ansehen konnte, den Marsyas überwinden. Aber warum mußte der unglückliche Phryger auch gerade geschunden werden? Die Sache ist einfach die. In der Felsengrotte an der Burg von Kelänä in Phrygien, aus welcher ein Fluß Marsyas oder Katarrhaktes hervorbricht, hing ein Schlauch, der Schlauch des Marsyas bei den Phrygern genannt, sofern Marsyas, wie der griechische Silenos, ein Dämon der saftstrotzenden Natur war. Wenn nun ein Hellene oder ein hellenisch gebildeter Phryger den Schlauch sah, so mußte ihm klar werden, wie Marsyas geendet; hier hing ja noch seine abgezogene, schlauchähnliche Haut: Apollon hat ihn schinden lassen. In allem diesem ist keine willkührliche Dichtung; es konnten Viele darauf kommen, und wenn es Einer zuerst aussprach, so wußte er, daß die andern, von denselben Vorstellungen genährt, keinen Augenblick an der Richtigkeit der Sache zweifeln würden. —

Der Hauptgrund, warum die Mythen in der Regel in ihrer Entstehung so wenig einfach sind, liegt darin, daß sie großentheils gar nicht auf Einen Schlag entstanden sind, sondern sich allgemach und successiv, unter der Einwirkung gar verschiedenartiger, äußerer und innerer Zustände und Ereignisse, deren Eindrücke die im Munde des Volks fortlebende, durch keine Schrift befestigte und erstarrte, immer bewegliche Tradition sämmtlich aufnahm, im Laufe langer Jahrhunderte (in wiefern dieß auch bei einem großen Theile der N. T.lichen Mythen zutreffe, wird unten gezeigt werden) zu der Gestalt, in welcher wir sie nun erhalten, ausgebildet haben. Dieß ist eine ebenso wichtige wie einleuchtende Thatsache, die jedoch bei der Mythenerklärung noch immer häufig übersehen wird; indem man den Mythus wie eine Allegorie betrachtet, welche von Einem auf einmal mit der bestimmten Absicht ersonnen wird, einen Gedanken in die Form einer Erzählung zu verstecken. — Die Ansicht, welche hier Müller ausspricht, daß dem Mythus kein individuelles Bewußtsein, sondern ein höheres allgemeines Volksbewußtsein (Bewußsein einer religiösen Gemeinde) zum Grunde liege, nennt ein competenter Beurtheiler des Müller'schen Werks die nothwendigste Bedingung eines richtigen Verständnisses des alten Mythus, deren Anerkennung oder Verwerfung alle Ansichten über Mythologie sogleich von vorne herein in zwei durchaus entgegengesetzte scheide. [8])

Allerdings indessen ist die Gränzlinie zwischen Absichtslosem und Absichtlichem hier nicht leicht zu ziehen. Wo eine Thatsache zum Grunde lag, die im Munde des Volks viel besprochen und gepriesen, im Laufe der Zeiten zum Mythus sich gestaltete, da läßt sich wenigstens für die erste Zeit der Begriff der Dichtung und Absichtlichkeit leicht entfernt halten, indem ein solcher Mythus vorerst gar nicht das Werk eines Einzelnen, sondern ganzer Gemeinschaften und auf einander folgender Geschlechter ist, in welchen die Erzählung von Mund zu Munde ging, und durch

---

[8]) Worte Baur's in seiner Recens. von Müller's Prolegomenen, in Jahn's Jahrbüchern f. Phil. und Pädag. 1828, 1. Heft S. 7.

unwillkürliches Hinzufügen eines verherrlichenden Zugs durch diesen, eines andern durch jenen Erzähler schneeballartig sich vergrößerte. Mit der Zeit aber finden sich nun allerdings durch solche Sagen begabtere Köpfe zur eigenen poetischen oder religiös-pragmatischen Bearbeitung derselben angeregt, und die meisten mythischen Erzählungen, welche uns aus dem Alterthum aufbehalten sind, wie der troische, der mosaische, Sagenkreis, liegen in dieser überarbeiteten Gestalt uns vor. Hier nun scheint absichtliche Erdichtung sogleich sich einmischen zu müssen: doch auch nur von unrichtigen Voraussetzungen aus. Es ist nämlich unsrer verständigen und kritischen Zeitbildung fast unmöglich, sich in eine Zeit und Bildung zurückzuversetzen, in welcher die Phantasie so kräftig wirkte, daß ihre Gebilde in dem Geiste dessen selbst, der sie schuf, sich zu Wirklichkeiten verfesten konnten. Allein die nämlichen Wunder, welche in minder gebildeten Kreisen die Phantasie, thut ja in gebildeten der Verstand. Nehmen wir den nächsten besten pragmatisirenden Historiker der alten oder neuen Zeit, z. B. Livius. Numa, sagt dieser, habe den Römern eine Menge religiöser Gebräuche gegeben, ne luxuriarentur otio animi, und weil er die Religion für das geeignetste Mittel gehalten habe, multitudinem imperitam et illis seculis rudem im Zaume zu halten. Idem, sagt der Geschichtschreiber weiter, nefastos dies fastosque fecit, quia aliquando nihil cum populo agi utile futurum erat.[9]) Woher wußte Livius, daß dieß die Beweggründe des Numa waren? Sie waren es in der Wirklichkeit gewiß nicht. Aber Livius glaubte es. Es ist eine Combination seines reflectirenden Verstandes, die ihm aber so nothwendig schien, daß er sie mit voller Ueberzeugung als Wirklichkeit vorträgt. Die Volkssage oder ein alter Dichter hatte sich die Productivität des Numa in Bezug auf religiöse Einrichtungen anders erklärt, nämlich aus Zusammenkünften desselben mit der Göttin Egeria, welche ihm geoffenbart habe, was für Dienste den Göttern die willkommensten seien. Man sieht, das Verhältniß ist auf beiden Seiten ziemlich gleich: wenn

---

[9]) 1, 19.

die letztere Erzählung Einen Urheber hat, so meinte dieser, das geschichtlich Gegebene nur durch die Voraussetzung einer Zusammenkunft mit einem höheren Wesen, wie Livius nur durch die Unterlegung politischer Absichten, erklären zu können; jener hielt das Product seiner Phantasie, wie dieser die Combination seines Verstandes, für Realität.

Man wird die Möglichkeit bewußtloser Erdichtung, selbst wenn bestimmt ein Einzelner als Urheber hervortritt, vielleicht zugeben, wo das Mythische nur in der Ergänzung und Ausschmückung eines gegebenen Geschichtlichen durch einzelne unhistorische Züge besteht; wo hingegen die ganze Erzählung erdichtet, und ein geschichtlicher Kern gar nicht zu finden ist, wird man fortfahren zu behaupten, daß hier die Annahme bewußtloser Dichtung [10]) unmöglich sei. Mag es sich in dieser Hinsicht mit der auswärtigen Mythenbildung verhalten wie es will: bei der N. T.lichen wenigstens läßt sich anschaulich machen, wie gerade diese Art von Dichtungen über Jesum am leichtesten ohne Bewußtsein entstehen konnte. Die messianische Erwartung war schon lange vor Jesu Zeit im israelitischen Volk erwachsen, und eben damals zur größten Reife und Ausbildung gediehen. Nun war sie schon von Anfang an keine ganz unbestimmte gewesen, sondern durch mehrere Momente bestimmt und umschrieben. Einen Propheten, wie er gewesen, hatte angeblich Moses seinem Volke verheißen (5. Mos. 18, 15: נָבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כָּמֹנִי יָקִים לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ), und diese Stelle wurde zu jener Zeit vom Messias verstanden (A. G. 3, 22. 7, 37). Daher der rabbinische Grundsatz: כַּגּוֹאֵל רִאשׁוֹן כֵּן גּוֹאֵל אַחֲרוֹן, was dann auch in einzelnen Zügen ausgeführt wurde, die man vom Messias nach dem Vorbilde des Moses erwartete. [11]) Der Messias sollte ferner

---

10) Das Vergnügen, an dem Ausdruck: bewußtlose Dichtung, als einem „Widerspruche in terminis," sich zu stoßen (Mack, Bericht über Dr. Strauß kritische Bearbeitung d. L. J., S. 3.), will ich dem Berichterstatter auch in dieser Auflage lassen.

11) Midrasch Koheleth f. 73, 3. (bei Schöttgen, horae hebraicae et talmudicae, 2, S. 251 f.) R. Berechias nomine R. Isaaci dixit:

aus dem Geschlechte Davids kommen, als ein zweiter David dessen Thron in Besitz nehmen (Matth. 22, 42; Luc. 1, 32; A. G. 2, 30): daher erwartete man zur Zeit Jesu, daß er, wie David, in dem kleinen Bethlehem geboren werden würde (Joh. 7, 42; Matth. 2, 5 f.). In jener mosaischen Stelle war der vermeintliche Messias als Prophet bezeichnet; wie er denn auch seinem Begriffe nach die Spitze und der Schluß des Prophetenthums war. Nun aber waren die Propheten in der alten Nationalsage durch die wunderbarsten Thaten und Schicksale verherrlicht. Wie konnte man von dem Messias Geringeres erwarten? Mußte nicht sein Leben schon zum Voraus mit dem Herrlichsten und Bedeutendsten aus dem Leben der Propheten geschmückt werden? Mußte ihm nicht die Volkserwartung ebenso an der Lichtseite des Lebens der Propheten Antheil geben, wie später der erschienene Messias, Jesus, seine und seiner Anhänger Leiden als Antheil an der Nachtseite des Schicksals der Propheten auffaßte (Matth. 23, 29 ff. Luc. 13, 33 ff., vgl. Matth. 5, 12)? Hatten Moses und die Propheten alle vom Messias geweissagt (Joh. 5, 46. Luc. 4, 21. 24, 27): so lag es, bei der typologischen Richtung des jüdischen Volkes, nahe genug, wie ihre Aussprüche als Weissagungen, so ihre Thaten und Schicksale als Vorbilder für den Messias zu betrachten. Endlich aber wurde die messianische Zeit überhaupt als eine Zeit der Zeichen und Wunder erwartet. Die Augen der Blinden sollten aufgethan, die Ohren der Tauben

---

Quemadmodum Goël primus (Moses), sic etiam postremus (Messias) comparatus est. De Goële primo quidnam scriptura dicit? Exod. 4, 20: et sumsit Moses uxorem et filios, eosque asino imposuit. Sic Goël postremus, Zach. 9, 9.: pauper et insidens asino. Quidnam de Goële primo nosti? Is descendere fecit Man, q. d. Exod. 16, 14.: ecce ego pluere faciam vobis panem de coelo. Sic etiam Goël postremus Manna descendere faciet, q. d. Ps. 72, 16.: erit multitudo frumenti in terra. Quomodo Goël primus comparatus fuit? Is ascendere fecit puteum: sic quoque Goël postremus ascendere faciet aquas, q. d. Joel. 4, 18.: et fons e domo Domini egredietur, et torrentem Sittim irrigabit.

eröffnet werden, der Lahme sollte hüpfen, und die Zunge der Schwerredenden Gott preisen (Jes. 35, 5 f. 42, 7. vgl. 32, 3. 4.). Dieß, zunächst zum Theil bloß bildlich gemeint, wurde bald eigentlich verstanden (Matth. 11, 5. Luc. 7, 21 f.), und auch hiedurch das Messiasbild schon vor dem Erscheinen Jesu immer mehr in das Einzelne gezeichnet. 12) So waren manche Sagen über Jesum nicht erst neu zu erfinden, sondern nur von dem in der Volkshoffnung lebenden Messiasbilde, in welches selbst sie, vielfach umgeformt, 13) größtentheils aus dem A. T. gekommen waren, auf Jesum überzutragen 14) und nach dem

12) Tanchuma f. 54, 4. (bei Schöttgen a. a. O. S. 74.): R. Acha nomine R. Samuelis bar Nachmani dixit: Quaecumque Deus S. B. facturus est לעתיד לבא (tempore messiano) ea jam ante fecit per manus justorum בעולם הזה (seculo ante Messiam elapso). Deus S. B. suscitabit mortuos, id quod jam ante fecit per Eliam, Elisam et Ezechielem. Mare exsiccabit, prout per Mosen factum est. Oculos caecorum aperiet, id quod per Elisam fecit. Deus S. B. futuro tempore visitabit steriles, quemadmodum in Abrahamo et Sara fecit.

13) Daß die A. T.liche Sage, auch ohne Beziehung auf den Messias, in der späteren Zeit manche Um- und Weiterbildung erfuhr, und folglich aus der theilweisen Unähnlichkeit der Erzählungen von Jesu mit denen von Moses und den Propheten um so weniger geschlossen werden darf, daß jene sich nicht aus diesen haben entwickeln können, erhellt z. B. aus der Vergleichung von Stellen wie A. G. 7, 22. 53. und der entsprechenden Abschnitte bei Josephus, Antiq. 2. u. 3., mit der Erzählung des Exodus über den Moses. Ferner vrgl. mit der biblischen Erzählung über Abraham Antiq. 1, 8, 2.; über Jakob 1, 19, 6.; über Joseph 2, 5, 4.

14) George, S. 125.: Denke man sich die feste Ueberzeugung, die unter den Jüngern bestand, daß Alles, was von dem Messias im A. T. geweissagt worden wäre, nothwendig in der Person ihres Meisters erfüllt sein müsse; denke man sich dabei, daß Vieles in dem Leben Christi schon leerer Raum geworden war: so sieht man gar keine andere Möglichkeit ein, als daß jene Vorstellungen sich verkörpern mußten, und daß so die Mythen entstanden, die wir finden. Ja, wäre selbst durch die Ueberlieferung noch eine wahrere Vorstellung von dem Leben Jesu möglich gewesen: diese Ueberzeugung hätte in ihrer Stärke sie überwinden müssen.

Geiste seiner Persönlichkeit und Lehre zu bestimmen: und hiebei konnte es nun leichter als irgend sonst geschehen, daß derjenige, welcher etwa zuerst einen solchen Zug in die Verkündigung von Jesu hineintrug, selbst glaubte, daß sich dieß wirklich mit ihm zugetragen habe, nach folgendem Schlusse: Mit dem Messias muß sich das und das begeben; Jesus war der Messias: folglich wird sich jenes eben mit ihm begeben haben. [15])

Freilich eben von dem Untersatze, kann man sagen, daß Jesus der Messias gewesen, würden seine Zeitgenossen sich um so weniger haben überzeugen können, je bestimmter die Erwartung wunderbarer Thaten und Schicksale des Messias in der allgemeinen Vorstellung gegeben war, wenn er dieser Erwartung nicht wirklich genügt hätte. Allein aller derjenigen Züge, welche für Wunder angesehen zu werden sich eigneten, wird auch die folgende Kritik das Leben Jesu nicht entkleiden: was aber noch fehlte, das ersetzte, so lange er lebendig gegenwärtig war, der übermächtige Eindruck seiner Persönlichkeit und Rede, welcher ein ängstliches Reflectiren auf alle Seiten jenes messianischen Maßstabes nicht aufkommen ließ; auch wurde er theils nur sehr allmählig in größeren Kreisen als der Messias anerkannt, theils mag sich das Volk schon zu seinen Lebzeiten manches Abenteuerliche von ihm erzählt haben (vgl. Matth. 14, 2); nach seinem Tode aber lag in dem, wodurch auch immer entstandenen, Glauben an seine Auferstehung mehr als hinreichende Ueberzeugungskraft für seine Messianität: so daß das übrige Wunderbare in seinem Leben nicht als Grund des Glaubens an dieselbe vorausgesetzt zu werden braucht, sondern als Erzeugniß aus diesem Glauben hergeleitet werden kann.

Keineswegs soll jedoch jene Unbewußtheit und Absichtslosigkeit auf alle und jede A. u. N. T. liche Erzählungen ausgedehnt werden, welche wir als unhistorisch betrachten müssen. Bei allen Sagenkreisen, zumal wenn sich ein patriotisches oder religiöses Parteiinteresse damit verknüpft, und wenn sie Gegen-

---

[15]) Vergl. über einen ähnlichen Schluß griechischer Dichter O. Müller, Prolegomena, S. 7.

stände freier dichterischer oder sonstiger schriftstellerischer Behandlung werden, mischt sich auch bewußte und absichtliche Dichtung ein. So wenig die Urheber der homerischen Gesänge gerade alles und jedes Einzelne, was sie von Göttern und Heroen erzählten, für wirklich so vorgefallen halten konnten; so wenig der Verfasser der Chroniken ganz ohne Bewußtsein darüber gewesen sein kann, daß er in der Abweichung von den Büchern Samuels und der Könige manche spätere Verhältnisse in die frühere Zeit übertrug; oder der Verfasser des Buchs Daniel, [16]) daß er dessen Geschichte der des Joseph, seine Weissagungen aber dem Erfolge nachbildete: eben so wenig möchte sich dieß von allen unhistorischen Erzählungen der Evangelien, wie z. B. vom ersten Kapitel des dritten, und manchen Darstellungen im vierten Evangelium, behaupten lassen. Aber eine Dichtung, wenn sie auch nicht absichtslos ist, kann darum doch immer noch arglos sein. Ganz dasselbe Verhältniß zwar, wie bei

[16]) Die Vergleichung der ersten Kapitel dieses Buches mit der Geschichte des Joseph in der Genesis gibt eine belehrende Anschauung von der Tendenz der spätern hebräischen Sage und Poesie, neuere Verhältnisse nach dem Vorbilde von älteren zu gestalten. Wie Joseph nach Aegypten, so wird Daniel nach Babylon gefangen abgeführt (1, 2); er muß seinen Namen ändern (V. 7.), wie Joseph; Gott gibt ihm, daß ihm der שַׂר הַסָּרִיסִים, wie jenem der סְרִיס שַׂר הַטַּבָּחִים, günstig wird (V. 9); er enthält sich der Verunreinigung durch den Genuß von des Königs Speisen und Getränken, welche ihm aufgedrungen werden (V. 8 ff.), zur Zeit des Antiochus Epiphanes eine ebenso verdienstliche Entsagung, wie die des Joseph gegenüber der Frau des Potiphar; er macht sich hierauf, wie Joseph, durch Deutung eines Traums, den der König gehabt hat, und über welchen ihm seine חַרְטֻמִּים keine Auskunft zu geben wissen, diesem bemerklich (K. 2); wobei die Darstellung, daß Daniel nicht nur die Bedeutung, sondern den Traum selbst, der dem Könige entfallen war, anzugeben im Stande ist, als abenteuerliche Uebertreibung dessen, was Joseph leistete, erscheint. Merkwürdigerweise hat sofort bei Josephus die Geschichte Daniels wieder auf die des Joseph zurückgewirkt; wie Nebukadnezar den Traum, und die nach Josephus ihm zugleich geoffenbarte Deutung: so hat nach demselben auch Pharao die ihm mit dem Traume gezeigte Deutung vergessen. Antiq. 2, 5, 4.

eigentlichen Gedichten, findet hier nicht statt, da der eigentliche Dichter nicht, wie die voraussetzlichen Urheber mancher biblischen Dichtungen, voraussieht und beabsichtigt, daß sein Gedicht als Geschichte werde genommen werden: aber eben das ist zu erwägen, daß im Alterthum, namentlich im hebräischen, und besonders in religiös aufgeregten Kreisen dieses Volkes, Geschichte und Dichtung, wie Poesie und Prosa überhaupt, noch nicht so bestimmt, wie jetzt unter uns, geschieden waren. Es hat hiemit eine ähnliche Bewandtniß, wie mit der Thatsache, daß namentlich unter den Juden und ältesten Christen die achtungswerthesten Schriftsteller ihre Werke angesehenen Namen unterschoben, ohne hiebei einer Unwahrheit und Täuschung sich bewußt zu sein. — Nur die Frage kann hier noch entstehen, ob dergleichen Erdichtungen eines Einzelnen auch noch Mythen zu nennen seien? An sich wohl nicht mit Recht, sondern nur in dem Falle, wenn sie Glauben finden, und in die Sage eines Volks oder einer Religionspartei übergehen; was dann immer zugleich beweist, daß sie vom Verfasser nicht bloß nach eigenen Gedanken, sondern im Zusammenhange mit dem Bewußtsein einer Mehrheit, abgefaßt waren. [17])

Was oben über die Entstehungszeit mancher evangelischen Mythen bemerkt ist, hat nun aber sein Hauptgewicht in der Hinsicht, als so häufig eingewendet wird, die Zeit von etlich und dreißig Jahren vom Tode Jesu bis zur Zerstörung Jerusalems, innerhalb welcher der größere Theil der evangelischen Erzählungen sich gebildet haben müsse, und selbst bis in den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinein, der längste Termin für den Ursprung auch der jüngsten evangelischen Erzählungen und zugleich für die schriftliche Abfassung unsrer Evangelien, sei viel zu kurz, um die Entstehung eines so reichen Mythenkreises innerhalb derselben denkbar zu finden. [18]) Er ist nämlich auch seinem größten Theile nach nicht erst in dieser Zeit entstanden, sondern seine erste Grundlage, die A. T.liche

---

[17]) So auch J. Müller, theol. Studien u. Kritiken, 1836, 3, S. 839 ff.
[18]) So fast alle Beurtheiler der ersten Auflage.

Mythe, schon vor und nach dem babylonischen Exil; die Uebertragung auf den erwarteten Messias und demgemäße Umbildung ging in den Jahrhunderten von da bis auf Jesum vor sich: so daß für die Zeit von dem Zusammentritte der ersten Gemeinde bis zur Entstehung der Evangelien nur noch die Uebertragung der größtentheils schon gebildeten messianischen Sagen auf Jesum, sammt der Modification derselben im christlichen Sinne und nach den individuellen Verhältnissen Jesu und seiner Umgebung, übrig blieb; während nur verhältnißmäßig wenige erst völlig neu zu bilden waren.

§. 15.

Begriff und Arten des evangelischen Mythus.

Aus allem Bisherigen ergibt sich nun der bestimmte Sinn, in welchem wir den Ausdruck: Mythus, für gewisse Theile der evangelischen Geschichte gebrauchen; zugleich mögen die verschiedenen Arten und Abstufungen des Mythischen, welchen wir in dieser Geschichte begegnen dürften, hier vorausnahmsweise aufgeführt werden.

Evangelischen Mythus nennen wir eine solche, auf Jesus unmittelbar oder mittelbar sich beziehende Erzählung, welche und so weit wir sie nicht als Abdruck einer Thatsache, sondern als Niederschlag einer Idee seiner frühesten Anhänger betrachten dürfen. — Der Mythus in diesem Sinne wird uns auch hier, wie auf anderen Gebieten, theils rein für sich, als Substanz der Erzählung, theils als Accidens an wirklicher Geschichte, begegnen.

Der reine Mythus im Evangelium wird zwei Quellen haben, die aber in den meisten Fällen nur mit abwechselndem Uebergewichte des einen oder des andern Zuflusses zur Mythenbildung zusammenwirken werden. Die eine dieser Quellen ist, wie bereits erwähnt, die schon vor und unabhängig von Jesu

unter dem jüdischen Volke vorhandene Messiaserwartung nach ihren einzelnen Zügen; die andere der eigenthümliche Eindruck, welchen Jesus, vermöge seiner Persönlichkeit, seines Wirkens und Schicksals, hinterließ, und durch welchen er die Messiasidee seines Volks modificirte. Fast ganz aus der ersteren Quelle — aus der andern nur mit dem Zuge vermehrt, daß die Erscheinenden mit Jesu von seinem Ausgange sich unterredet haben — ist z. B. die Verklärungsgeschichte geflossen; wogegen zu der Erzählung vom Zerreißen des Vorhangs beim Tode Jesu die Stellung den Hauptanstoß geliefert zu haben scheint, welche sich Jesus selbst, und nach ihm seine Gemeinde, zum jüdischen Tempeldienste gegeben hatte. Ist schon hier etwas Historisches, nur aber ein bloß allgemeiner Zug des Charakters, der Verhältnisse u. dgl., die Quelle der mythenbildenden Idee: so werden wir ebensobald auf den Boden des

Mythus an der Geschichte versetzt, als ein bestimmter einzelner Vorfall die Grundlage ist, deren sich die Begeisterung bemächtigt, und sie aus der Idee von Christus heraus mit mythischen Bildungen umschlungen hat. Eine solche Thatsache ist bald eine Rede Jesu: wie die von den Menschenfischern, dem unfruchtbaren Feigenbaume, welche jetzt in Wundergeschichten verwandelt vor uns liegen; bald eine wirkliche Handlung oder Begebenheit aus seinem Leben, wie z. B. die mythischen Züge in der Taufgeschichte auf eine solche aufgetragen sind, oder wie einzelnen Wundergeschichten natürliche Begebenheiten zum Grunde liegen mögen, welche sofort die Erzählung theils in eine übernatürliche Beleuchtung gestellt, theils mit wunderhaften Zügen ausgestattet hat.

Während die bisher aufgeführten Bildungen sämmtlich, auch nach der neuen, schärferen Begriffsbestimmung von George, mit Recht als Mythen bezeichnet werden, sofern von dem Unhistorischen an ihnen, sei es nun allmählig in der Ueberlieferung, oder bestimmt durch Einen Urheber gebildet worden, jedesmal die Idee der Ausgangspunkt ist: so mag nun allerdings

für solche Partien, in welchen Unbestimmtheit und Lückenhaftigkeit, Mißverstand und Umdeutung, Vermischung und Verwirrung, wie sie beim Hindurchgange durch längere mündliche Ueberlieferung sich einzufinden pflegen, oder umgekehrt eine Anschaulichkeit und Ausmalung sich bemerken lassen, die auf einen gleichen Ursprung hinzudeuten scheinen — für solche Partien mag allerdings die Benennung des Sagenhaften angemessener sein.

Von beidem, dem Mythischen wie dem Sagenhaften, ist endlich dasjenige zu unterscheiden, was einerseits ohne einer bestimmten Idee zu dienen, und andrerseits ohne aus der Ueberlieferung sich herzuschreiben, rein als individuelle, zur Veranschaulichung, Verknüpfung, Steigerung u. dgl. dienende, Zuthat des Schriftstellers erscheint.

Hier war es nur um Aufzählung der verschiedenen Formen des Unhistorischen an der evangelischen Geschichte zu thun; dem Historischen, so weit sie solches daneben noch enthält, soll damit nichts vergeben sein.

§. 16.

Kriterien des Unhistorischen in der evangelischen Erzählung.

Ist bisher nach äußeren wie inneren Gründen die Möglichkeit des Mythischen und Sagenhaften in den Evangelien dargethan, und dessen Begriff und Arten bestimmt: so fragt sich schließlich noch, wie sein wirkliches Vorhandensein im einzelnen Falle sich erkennen lasse?

Der Mythus, wie er selbst die zwei Seiten an sich hat, erstlich nicht Geschichte, sondern zweitens eine aus der Geistesrichtung einer gewissen Gemeinschaft hervorgegangene Dichtung zu sein: so wird er eben auch an diesen zwei Seiten, mithin

einerseits an negativen, andrerseits an positiven Kriterien, als solcher sich erkennen lassen. [1])

I. Daß ein Bericht nicht historisch, etwas Erzähltes nicht so geschehen sein könne, wird vor Allem daran zu erkennen sein, wenn es

1) mit den bekannten und sonst überall geltenden Gesetzen des Geschehens unvereinbar ist.

Zu diesen Gesetzen gehört es nun vor Allem, daß, ebensowohl richtigen philosophischen Begriffen, als aller beglaubigten Erfahrung zufolge, in die Kette der bedingten Ursachen niemals die absolute Causalität mit einzelnen Acten eingreift, indem sie vielmehr eben nur in der Hervorbringung der Gesammtheit endlicher Ursächlichkeiten und ihrer Wechselwirkung sich offenbart. Wo uns demnach ein Bericht eine Erscheinung oder Begebenheit meldet, mit der ausdrücklichen oder zu verstehen gegebenen Behauptung, daß sie unmittelbar durch Gott selbst (Theophanien, Himmelsstimmen u. dgl.), oder durch menschliche Individuen in Folge übernatürlicher Ausrüstung durch ihn (Wunder, Weissagungen) herbeigeführt worden seien: da haben wir insoweit keine historische Relation anzuerkennen. Und sofern überhaupt die Einmischung von Wesen einer höheren Geisterwelt in die menschliche sich theils nur in unverbürgten Berichten findet, theils mit richtigen Begriffen unvereinbar ist: so kann auch was von Engel- und Teufels-Erscheinungen und Einwirkungen berichtet wird, unmöglich geschichtlich genommen werden.

Ein weiteres Gesetz, das wir bei allem Geschehen beobachten können, ist das der Succession, wornach auch bei den gewaltsamsten Epochen und schnellsten Veränderungen dennoch

[1]) Vergl., außer den §. 8. angeführten älteren Schriften, noch von Bohlen, die Genesis, S. XVII, und besonders George, Mythus und Sage, S. 91 ff.

Alles in einer gewissen Ordnung und Folge, in allmähligem Wachsthum und Abnehmen vor sich geht. Wird uns demnach von einem großen Individuum gesagt, dasselbe habe das Aufsehen, das es im Mannesalter erregte, bereits bei seiner Geburt und in den ersten Kinderjahren gemacht; wird von seinen Anhängern erzählt, sie haben ihn beim ersten Anblick schon als denjenigen, der er war, erkannt: wird nach seinem Tode deren Aufschwung von tiefster Niedergeschlagenheit zur höchsten Begeisterung als Werk einer einzigen Stunde gefaßt: so müssen wir mehr als zweifelhaft werden, ob wir hier Geschichte vor uns haben.

Endlich kommen hier alle psychologischen Gesetze in Betracht, welche es unwahrscheinlich machen, daß ein Mensch gegen alle menschliche, oder doch gegen seine sonstige Art und Weise empfunden, gedacht und gehandelt haben sollte; wie z. B. wenn die jüdischen Synedristen der Aussage der an Jesu Grab gestellten Wächter, daß er auferstanden sei, Glauben geschenkt, und, statt sie zu beschuldigen, sie werden wohl im Schlafe sich seinen Leichnam haben stehlen lassen, sie bestochen haben sollen, eben dieß auszusprengen. Auch das gehört hieher, daß, allen Gesetzen des menschlichen Erinnerungsvermögens nach, Reden, wie die Jesu im vierten Evangelium, nicht treu behalten und wiedergegeben sein können.

Allerdings geht oft Manches, besonders in und durch geniale Persönlichkeiten, plötzlicher vor sich, als man erwarten sollte, und wie oft handeln die Menschen inconsequent und charakterlos: deßwegen werden die zwei letzteren Punkte mit Vorsicht und nur in Verbindung mit andern als Kriterien des Mythischen zu gebrauchen sein.

2) Doch nicht allein mit den Gesetzen des Geschehens, auch mit sich selbst und mit anderen Berichten darf eine Relation nicht im Widerspruch stehen, wenn sie geschichtliche Geltung ansprechen will.

Am entschiedensten ist der Widerspruch als contradictorischer, wenn die eine Relation sagt, was die andre läugnet: wie wenn die eine Erzählung Jesum ausdrücklich erst nach der Verhaftung des Täufers in Galiläa auftreten läßt, die andre aber, nachdem Jesus schon längere Zeit in Galiläa sowohl als in Judäa gewirkt hatte, bemerkt, Johannes sei noch nicht in das Gefängniß geworfen gewesen.

Stellt hingegen der zweite Bericht statt dessen, was der erste gibt, schlechtweg etwas Anderes hin: so betrifft der Widerspruch entweder mehr formelle Punkte, wie Zeit (Tempelreinigung), Ort (früherer Aufenthalt der Eltern Jesu), Zahl (Gadarener, Engel am Grabe), Namen (Matthäus und Levi); oder aber die Materie der Begebenheiten selbst. In dieser Hinsicht erscheinen bald Charaktere und Verhältnisse in der einen Erzählung ganz anders, als in der andern: wie wenn z. B. nach dem einen Referenten der Täufer Jesum als den zum Leiden bestimmten Messias erkannt, nach dem andern an seinem leidenden Verhalten Anstoß genommen haben soll; bald wird ein Vorfall auf zwei oder mehrerlei Weisen dargestellt, wovon doch nur die eine der Wirklichkeit gemäß sein kann: wie wenn nach dem einen Berichte Jesus seine ersten Jünger am galiläischen See von den Netzen weg berufen, nach dem andern in Judäa und auf dem Wege nach Galiläa gewonnen haben soll. Auch das läßt sich hieher ziehen, wenn Begebenheiten oder Reden als zweimal vorgekommen nebeneinandergestellt werden, welche einander so ähnlich sind, daß man nicht annehmen kann, sie seien öfter als nur Einmal gesprochen worden oder vorgefallen.

Es fragt sich, wiefern zu den Widersprüchen der Berichte auch das zu zählen ist, wenn der eine von etwas schweigt, was der andere meldet? An sich und ohne Weiteres gilt ein solches argumentum ex silentio gewiß nicht; wohl aber dann, wenn sich beweisen läßt, daß der andre Referent, falls er von

der Sache gewußt, sie hätte berühren, und wenn sie vorgefallen, von ihr wissen müssen.

II. Positiv als Sage und Dichtung ist eine Erzählung theils an der Form, theils am Inhalte zu erkennen.

1) Ist die Form poetisch, wechseln die Handelnden hymnische Reden, länger und begeisterter, als sich von ihrer Bildung und Situation erwarten läßt: so sind wenigstens diese Reden nicht als historisch anzusehen. Die Abwesenheit dieses formellen Merkmals übrigens beweist noch keineswegs den historischen Charakter einer Erzählung, da der Mythus die einfachste, scheinbar ganz historische, Form liebt. Hier kommt dann Alles auf den Inhalt an.

2) Stimmt der Inhalt einer Erzählung auffallend zusammen mit gewissen, innerhalb des Kreises ihrer Entstehung geltenden Vorstellungen, welche selbst eher darnach aussehen, aus vorgefaßten Meinungen, als nach der Erfahrung gebildet zu sein: so wird ein mythischer Ursprung der Erzählung je nach Umständen mehr oder weniger wahrscheinlich. Schon das, daß wir wissen: die Juden machten große Männer gerne zu Kindern lange unfruchtbar gewesener Mütter, muß uns mißtrauisch machen gegen die geschichtliche Wahrheit der Angabe, daß dieß bei Johannes dem Täufer der Fall gewesen; daß uns bekannt ist: die Juden sahen in den Schriften ihrer Propheten und Dichter überall Weissagungen, und im Leben der früheren Gottesmänner überall Vorbilder auf den Messias, gibt uns die Vermuthung an die Hand, was im Leben Jesu deutlich nach solchen Aussprüchen und Vorgängen abgeschattet ist, möchte wohl eher Mythe als Geschichte sein.

Die einfacheren Kriterien des Sagenhaften und des vom Schriftsteller Hinzugethanen bedürfen nach dem, was im vorigen §. darüber bemerkt worden ist, keiner besondern Ausführung mehr.

Doch, jeden dieser Gründe einerseits, und jede evangelische Erzählung andrerseits, einzeln für sich genommen, würden wir in den wenigsten Fällen weiter als bis zu bloßer Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit eines unhistorischen Charakters der Berichte kommen. Um größere Sicherheit des Resultates herbeizuführen, müssen erstlich mehrere jener Gründe zusammentreffen. Die Geschichte mit den Magiern und dem Kindermorde zu Bethlehem stimmt zwar auffallend mit der jüdischen Vorstellung von dem durch Bileam geweissagten Messiasstern und mit dem Vorbilde des pharaonischen Blutbefehls überein: doch darum allein könnte sie noch nicht sicher für mythisch ausgegeben werden. Nun kommt aber dazu, daß das vom Stern Erzählte den Naturgesetzen, die angebliche Handlungsweise des Herodes den psychologischen widerspricht; daß von dem Blutbad in Bethlehem der sonst über Herodes so ausführliche Josephus mit allen andern Geschichtsquellen schweigt, und daß der Magierbesuch sammt der Flucht nach Aegypten in dem einen, und die Darstellung im Tempel in dem andern Berichte sich gegenseitig ausschließen. Wo auf diese Weise alle Arten von Kriterien des Mythischen zusammentreffen, da ist das Resultat gewiß; sonst um so sicherer, je mehrere und stärkere sich zusammenfinden.

Zweitens aber hätte vielleicht eine Erzählung, für sich genommen, nur schwache oder gar keine Merkmale des Ungegeschichtlichen: sie hängt aber mit andern zusammen, oder ist doch von demselben Referenten berichtet wie andere, welche durch entscheidende Gründe in das mythische oder sagenhafte Gebiet verwiesen werden, und einen verdächtigenden Widerschein auch auf sie zurückwerfen. So kommen auch in jeder, noch so wunderhaften, Erzählung Züge vor, die an sich wohl historisch sein könnten, aber ihrer Verbindung mit dem Uebrigen wegen gleichfalls zweifelhaft werden müssen.

Doch dieß greift gewissermaßen der Frage vor, welche hier schließlich noch sich stellt, ob nämlich die Kriterien des Ungeschichtlichen eben nur diejenigen Züge einer Erzählung, an wel-

chen sie sich unmittelbar finden, oder auch die übrigen, und ob der Widerspruch zweier Berichte nur den einen, oder beide zugleich, als unhistorisch kennbar mache? Dieß ist die Frage nach der Gränzlinie des Historischen und Unhistorischen, — die schwierigste auf dem ganzen Gebiete der Kritik.

Für's Erste, wenn zwei Erzählungen sich ausschließen, so ist hiedurch allerdings zunächst nur die eine als unhistorisch erwiesen; denn nur sofern die eine Platz finden soll, muß die andre weichen, weicht aber jene, so kann diese Platz finden. So ist es in Bezug auf den früheren Wohnort der Eltern Jesu nicht unrichtig, mit Ausschließung des Matthäus, der deutlich Bethlehem als solchen voraussetzt, nach Lukas Nazaret dafür anzunehmen, und überhaupt von zwei unvereinbaren Berichten denjenigen, welcher weniger als der andere den natürlichen u. a. Gesetzen widerstreitet, oder gewissen Volks- und Parteimeinungen entspricht, als den historischen vorzuziehen. Näher betrachtet jedoch: so gut die eine Erzählung erdichtet sein kann, ist dieß auch bei der andern möglich; das Vorhandensein Einer mythischen Bildung über einen gewissen Punkt zeigt, daß die Dichtung in Bezug auf denselben thätig war (man denke nur an die Genealogien), und es wird, daß der eine von zwei solchen Berichten geschichtlich sei, in letzter Beziehung doch nur durch den Zusammenhang oder die Zusammenstimmung desselben mit anderweitig verbürgten Stücken sicher zu entscheiden sein.

Die Theile Einer und derselben Erzählung anlangend, könnte man an sich glauben, unhistorisch sei zwar z. B. das, daß der Maria ein Engel angekündigt haben soll, sie werde den Messias gebären: deßwegen könnte aber doch so viel wahr sein, daß Maria vor der Geburt Jesu diese Hoffnung hatte. Allein was sollte alsdann diese Erwartung in ihr rege gemacht haben? Wir sehen: ungeschichtlich ist auch das, was, für sich wohl denkbar, mit etwas Undenkbarem so zusammenhängt, daß sich ohne dieses kein Grund von jenem denken läßt. Oder, wenn eine Handlung Jesu als Wunder erzählt ist, so könnte, das

Wunderhafte abgezogen, das Uebrige sich doch so, als ganz natürliches Ereigniß, zugetragen haben. Dieß mag bei einigen Wundergeschichten, wie namentlich den Dämonenaustreibungen, mit einiger Einschränkung denkbar sein. Aber bei diesen nur deßwegen, weil hier eine so schnelle und nur durch ein paar Worte vermittelte, Kur, wie sie der Evangelist beschreibt, psychologisch nicht undenkbar ist, also dessen Erzählung im Wesentlichen unangetastet bleibt. Anders z. B. bei der Heilung des Blindgeborenen. Wer hier eine natürliche Heilung annimmt, muß diese zugleich so successiv sich denken, daß dadurch die evangelische Erzählung, welcher zufolge die Sache plötzlich erfolgt ist, als wesentlich unrichtig hingestellt wird, wodurch dann die Bürgschaft auch für den etwanigen natürlichen Rest wegfällt, der überdieß nicht ohne willkürliche Vermuthungen herausgefunden werden kann.

Was in solchen Fällen das Entscheidende ist, wird aus folgenden Beispielen hervorgehen. Daß, als Maria zu der schwangeren Elisabet eintrat, dieser das Kind im Leibe sich bewegt, der Geist sie ergriffen, und sie die Maria als Messiasmutter begrüßt haben soll, hat sichere Kriterien des Unhistorischen gegen sich: deßwegen aber könnte, scheint es, Maria wohl einen Besuch bei Elisabet gemacht haben, wobei nur Alles natürlich zugegangen wäre. In der That jedoch stehen auch schon der Reise der Verlobten psychologische Schwierigkeiten entgegen, und der ganze Besuch sammt der Verwandtschaft beider Frauen zeigt sich aus dem Bestreben entstanden, die Mütter des Messias mit der des Vorläufers zusammenzuführen. Oder wenn es heißt, die Männer, welche Jesu auf dem Verklärungsberge erschienen, seien Moses und Elias, der Glanz, der ihn daselbst umfloß, ein übernatürlicher gewesen: so könnte man auch hier nach Abzug des Wunderbaren noch zwei Männer und eine Morgenbeleuchtung übrig behalten. Allein nicht bloß zwei gegebene Männer (deren Person, Absicht und Benehmen überdieß höchst räthselhaft bleibt, wenn sie nicht wären, wofür die Er-

zählung sie nimmt) zu Moses und Elias zu machen, sondern die ganze Zusammenkunft zu erdichten, war die Sage durch die umlaufenden Vorstellungen über das Verhältniß des Messias zu jenen beiden veranlaßt; und ebenso nicht bloß eine gegebene Beleuchtung (welche überdieß, wenn sie eine natürliche war, sehr übertreibend und unrichtig beschrieben wäre) als eine wundervolle zu fassen, sondern sie frei zu schaffen, durch die Erzählung vom leuchtenden Antlitz des Moses.

Hieraus ergibt sich der Kanon: wo nicht bloß die nähere Art und Weise eines Vorgangs kritisch verdächtig, sein äußeres Beiwerk in's Wunderbare gezeichnet ist u. dgl., sondern auch der innere Kern und Grundstock desselben theils undenkbar, theils einer messianischen Vorstellung der damaligen Juden auffallend ähnlich sich zeigt, da muß nicht nur der bestimmte angebliche Hergang der Sache, sondern der ganze Vorfall als solcher für ungeschichtlich gehalten werden. Wo hingegen nur Einzelnes an der Form einer erzählten Begebenheit Kriterien des Unhistorischen gegen sich hat, der allgemeine Inhalt derselben aber nicht, da bleibt wenigstens die Möglichkeit, noch einen geschichtlichen Kern vorauszusetzen; wiewohl, ob ein solcher wirklich vorhanden sei, und worin er bestehe, sofern es nicht durch anderweitige Combinationen gefunden werden kann, niemals mit Sicherheit zu bestimmen ist. Leichter läßt sich bei sagenhaften, oder von dem Schriftsteller ausgeschmückten Erzählungen durch Abzug dessen, was sich als falsche Anschaulichkeit, Uebertreibung u. dgl. verräth, durch Versuche, das Vermischte zu scheiden und die Lücken zu ergänzen, die geschichtliche Grundlage wenigstens annähernd aussondern.

Immer aber wird die Gränzlinie zwischen dem Geschichtlichen und Ungeschichtlichen in Berichten, welche, wie die evangelischen, dieses letztere Element in sich aufgenommen haben, eine schwankende und fließende bleiben; am wenigsten kann man von dem ersten umfassenderen Versuche, die Berichte von kritischem Standpunkte zu bearbeiten, bereits eine scharfgezogene

Gränze verlangen; in dem Dunkel, welches die Kritik durch Auslöschen aller bisher dafür gehaltenen historischen Lichter angerichtet, muß das Auge erst durch allmählige Gewöhnung wieder Einzelnes unterscheiden lernen: und wenigstens der Verfasser dieses Werkes verwahrt sich hiemit ausdrücklich dagegen, daß, wo er erklärt, nicht zu wissen, was geschehen sei, ihm die Behauptung untergelegt werde, zu wissen, es sei nichts geschehen.

Erster Abschnitt.

Die Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu.

Erstes Kapitel.

Verkündigung und Geburt des Täufers.

---

§. 17.

Die Erzählung des Lukas *) und deren unmittelbare, supranaturalistische Auffassung.

Dem öffentlichen Auftritte Jesu schicken alle unsre Evangelisten den des Täufers Johannes voraus: seinem ersten Eintritt in das Leben den Lebensanfang des Täufers voranzustellen, ist dem einzigen Lukas eigen. Diese Erzählung kann auch von einer, eiegntlich nur dem Leben Jesu gewidmeten Betrachtung nicht übergangen werden: theils wegen des engen Zusammenhangs, in welchen schon von vorne herein das Leben des Täufers mit dem Leben Jesu gesetzt wird; theils wegen des Beitrags, welchen der bezeichnete Abschnitt zur Charakteristik der evangelischen Berichte liefert. Denn daß derselbe, sammt dem Uebrigen der beiden ersten Kapitel des Lukas, unächt und spätere Zuthat sei, war eine unkritische Vermuthung Solcher, welche den damals noch neuen mythischen Standpunkt, den diese Kindheitsgeschichte zu fordern schien, auf das übrige Evangelium anzuwenden sich scheuten. [1])

---

*) Ein für allemal mag hier erinnert werden, daß, wo in den folgenden Untersuchungen kurzweg von Lukas, Matthäus u. s. f. gesprochen wird, immer nur der Verf. des dritten, ersten u s. w. Evangeliums gemeint ist; unentschieden, ob jeder von ihnen der apostolische Mann dieses Namens oder ein späterer Unbekannter war.

[1]) S. das Verzeichniß bei Kuinöl, Comm. in Luc., Proleg. p. 247 ff.

Ein frommes priesterliches Ehepaar ist in vergeblicher Sehnsucht nach Kindern gealtert: als eines Tages dem Priester beim Räuchern im Heiligthum der Engel Gabriel erscheint, und ihnen in ihren alten Tagen einen Sohn verheißt, der als Gottgeweihter leben, und der wegbereitende Vorläufer des in der messianischen Zeit sein Volk heimsuchenden Gottes sein werde. Als Zacharias wegen seines und der Elisabet hohen Alters die Verheißung bezweifelt, wird ihm vom Engel als Zeichen und Strafe zugleich bis zur Erfüllung Stummheit auferlegt, welche wirklich andauert, bis bei der Beschneidung des nunmehr geborenen Sohnes der Vater ihm den vom Engel vorgeschriebenen Namen beilegen soll, worauf er mit wiedererlangtem Sprachvermögen in einen Hymnus ausbricht (Luk. 1, 5—25. 57—80.).

Daß hiemit der evangelische Bericht wirklich eine Reihe äußerer, und zwar wunderbarer, Vorgänge eine von Gott veranstaltete, durch die Erscheinung eines der höchsten Geister vermittelte Vorherverkündigung des messianischen Vorläufers, eine nicht ohne besondern göttlichen Segen bewirkte Schwangerschaft, und eine auf außerordentliche Weise sowohl eingetretene als gehobene Stummheit, erzählen wolle, scheint sich zunächst von selbst zu verstehen. Eine andere Frage ist, ob auch wir dieser Ansicht des Berichterstatters beitreten, und uns überzeugen können, daß wirklich der Geburt des Täufers eine solche Reihe von wunderbaren Ereignissen vorangegangen sei?

Den ersten Anstoß, welchen die neuere Bildung an der vorgelegten Erzählung nahm, bildet die Engelerscheinung, theils als solche überhaupt, theils diese in ihrer besonderen Beschaffenheit. Was das Letztere betrifft, so gibt sich der Engel selbst zu erkennen als Γαβριὴλ, ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τȣ̃ θεȣ̃ (1, 19.), und hier fand man es nun undenkbar, daß der göttliche Geisterstaat wirklich gerade so beschaffen sein sollte, wie sich die nachexilischen Juden denselben dachten, und daß sogar die Namen der Engel in der Sprache dieses Volkes gegeben sein sollten.[2]) In der That kommt hier selbst der Supranaturalist

---

[2]) Paulus, exeget Handbuch, 1, a, S. 78 f. 96. Bauer, hebr. Mythol. 2. Bd. S. 218 f.

auf seinem Boden in einiges Gedränge. Wären nämlich Namen und Rangordnung der Engel, wie sie in unsrer Erzählung vorausgesetzt werden, ursprünglich auf dem Boden der geoffenbarten hebräischen Religion erwachsen; hätte Moses oder einer der älteren Propheten dieselben festgesetzt: so könnten und müßten sie auf supranaturalistischem Standpunkt als richtig angenommen werden. Nun aber finden sich jene näheren Bestimmungen der Engellehre erst in dem makkabäischen Daniel [3]) und dem Apokryphum Tobia; [4]) offenbar in Folge des Einflusses der Zendreligion; wie denn die Juden selbst bezeugen, daß die Engelnamen mit ihnen aus Babylon gekommen seien [5]). Hieraus ergibt sich eine Reihe für den Supranaturalisten äußerst bedenklicher Fragen. Sind diese Vorstellungen, so lange sie noch bloß bei auswärtigen Völkern waren, falsch gewesen, und erst, als sie zu den Juden übergingen, wahr geworden? oder sind sie von jeher wahr gewesen, und haben also abgöttische Völker eine so hohe Wahrheit früher entdeckt, als das Volk Gottes? Waren jene Völker von besondrer göttlicher Offenbarung ausgeschlossen, kamen sie also durch ihre eigne Vernunft früher auf jene Entdeckung, als die Juden mittelst ihrer Offenbarung: so scheint ja die Offenbarung überflüssig, oder nur negativ, d. h. zur Verhinderung eines zu frühen Bekanntwerdens, wirksam zu sein; nimmt man aber, um dieser Consequenz auszuweichen, lieber auch bei jenen nichtisraelitischen Völkern einen offenbarenden Einfluß Gottes an: so löst sich der supra-

3) Hier Michaël als אַחַד הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים bezeichnet, 10, 13.

4) Hier Raphaël als εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων, οἳ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου (12, 15,), fast wie Gabriel bei Lukas, die Zahlbestimmung ausgenommen. Diese ist der Zahl der persischen Amschaspands nachgebildet, vergl. de Wette, bibl. Dogmatik, §. 171 b.

5) Hieros. rosch haschanah f. 56, 4. (bei Lightfoot, horae hebr. et talmud. in IV Evangg., p. 723.): R. Simeon ben Lachisch dicit: nomina angelorum ascenderunt in manu Israëlis ex Babylone. Nam antea dictum est: advolavit ad me unus τῶν Seraphim, Seraphim steterunt ante eum, Jes. 6; at post: vir Gabriel, Dan. 9, 21, Michaël princeps vester, Dan. 10. 21.

naturalistische Standpunkt auf, und wir dürfen, da in den sich gegenseitig widerstreitenden Religionen doch nicht Alles geoffenbart sein kann, kritisch auswählend verfahren. Da werden wir es nun einem geläuterten Begriffe von Gott keineswegs angemessen finden, ihn, wie einen menschlichen König, von einem Hofstaat umgeben zu denken; und wenn man sich für das wirkliche Dasein solcher Thronengel so gerne auf die vernünftigerweise anzunehmende Stufenleiter der Wesen beruft:[6] so wird hiemit nicht die hebräische Vorstellung gerechtfertigt, sondern ihr eine moderne untergeschoben. Man wäre also auf den Ausweg hingewiesen, eine Anbequemung von Seiten Gottes anzunehmen, d. h. daß er einen höheren Geist abgesendet habe mit der Weisung, sich, um bei dem Vater des Täufers Glauben zu finden, der jüdischen Vorstellung gemäß, einen Rang und Titel beizulegen, die er eigentlich nicht hatte. Da aber, wie sogleich sich zeigte, Zacharias auch so dem Engel nicht glaubte, sondern erst dem Erfolg: so war jene ganze Herablassung unnütz, und kann daher nicht von Gott veranstaltet worden sein. Was im Besondern noch den Namen des erscheinenden Engels betrifft, und die Unwahrscheinlichkeit, daß die Engel gerade hebräische Namen haben sollen: so macht man zwar darauf aufmerksam, daß der Name Gabriel appellativisch in der Bedeutung: Mann Gottes, genommen, ganz richtig die Natur eines solchen Wesens bezeichne, und indem er sich in dieser Bedeutung in allen Sprachen wiedergeben lasse, keineswegs an die hebräische gebunden sei:[7] aber damit umgeht man eben das eigentlich Anstößige, was zu lösen wäre, indem man das offenbar als Eigennamen sich gebende Wort als bloßes Appellativum faßt. Es müßte also auch hier eine Accommodation angenommen werden, daß nämlich der Engel, um sich nach seinem Wesen zu bezeichnen, einen Namen sich beigelegt hätte, welchen er nicht wirklich führte; eine Anbequemung, welche mit der vorigen beurtheilt ist.

---

[6] Z. B. Olshausen, biblischer Commentar zum N. T., 1. Thl. S. 29. (2te Auflage.) Vgl. Hoffmann, S. 124 f.

[7] Olshausen, a. a. O. Hoffmann, S. 135.

Aber nicht allein Namen und angebliche Stellung des Engels, sondern auch sein Reden und Benehmen hat man anstößig gefunden. Zwar wenn Paulus sich dahin äußert, nur ein levitischer Priester, nicht aber ein Engel Jehova's, habe für nothwendig erachten können, daß der Knabe in nasiräischer Enthaltsamkeit leben sollte: [8]) so läßt sich dagegen geltend machen, daß auch der Engel wissen konnte, unter dieser Form werde Johannes am Meisten auf seine Nation zu wirken im Stande sein. Bedenklicher aber ist das Andere. Als nämlich Zacharias in einem aus Ueberraschung und einer nahe liegenden Ueberlegung hervorgegangenen Zweifel sich ein Zeichen erbittet: so wird ihm das vom Engel alsbald zum Verbrechen gerechnet, und er mit der Strafe des Verstummens belegt. Wenn man nun auch nicht mit Paulus behaupten mag, ein wirklicher Engel würde den Untersuchungsgeist des Priesters vielmehr gelobt haben: so wird man ihm doch in der Bemerkung beistimmen können, daß ein so gebieterisches Verfahren weniger einem wirklichen himmlischen Wesen, als der damaligen jüdischen Meinung von einem solchen, angemessen sei. Auch auf supranaturalistischem Boden hat man keine rechte Parallele zu diesem harten Verfahren. Denn gegen die Paulus'sche Berufung auf das ungleich mildere Verfahren Jehova's mit Abraham, welchem die ganz gleiche Frage selbst ohne Tadel hingeht, gilt es nur in Bezug auf die Stelle 1. Mos. 15, 8., was Olshausen erinnert, Abraham habe dieß, nach V. 6, aus einer gläubigen Gesinnung heraus gesprochen: wogegen nicht allein nach Kap. 18, 12. der weit entschiedenere Unglaube der Sara in gleichem Falle ungestraft bleibt, sondern auch nach 17, 17. Abraham selbst die göttliche Verheißung bis zum Lachen unglaublich findet, ohne auch nur getadelt zu werden. Noch näher liegt das Beispiel der Maria, welche Luc. 1, 34., zwar einer noch größeren Unwahrscheinlichkeit gegenüber, die aber gleichfalls durch eine ausdrückliche göttliche Botschaft für nichtig erklärt war, eigentlich ganz dieselbe Frage wie Zacharias macht;

---

[8]) A. a. O. S. 77.

so daß man immer mit Paulus wird sagen müssen, gewiß nicht das Verfahren Gottes oder eines höheren Wesens, sondern nur die Vorstellung der Juden von demselben, werde so folgewidrig gewesen sein. — Eben weil es ihnen in der Art, wie es vorlag, selbst ein Anstoß war, haben die orthodoxen Theologen für dieses Verstummenlassen allerhand Gründe ausgesonnen. Heß glaubte das Verfahren des Engels gegen den Vorwurf der Willkürlichkeit dadurch rechtfertigen zu können, daß er die Stummheit des Zacharias als das einzige Mittel betrachtete, eine Sache auch wider seinen Willen geheim zu halten, deren frühzeitiges Bekanntwerden für das Kind Johannes ähnliche gefährliche Folgen hätte haben können, wie das Bekanntwerden der Geburt Jesu durch die Magier sie für das Jesuskind hatte. [9]) Allein erstlich sagt von einem solchen Zwecke der Engel nichts, sondern einzig als Strafe und Zeichen zugleich verhängt er die Stummheit (V. 20.); dann aber muß Zacharias den Hauptinhalt der gehabten Erscheinung doch auch während seiner Stummheit wenigstens seiner Gattin schriftlich mitgetheilt haben, wie wir daraus sehen, daß diese, noch ehe man ihren Mann befragt, den dem Kinde bestimmten Namen kennt (V. 60.); endlich, was half es, das ungeborene Kind zwar durch erschwerte Mittheilung seiner wundervollen Ankündigung sicher zu stellen, wenn das kaum geborene sogleich aller Gefahr dadurch preisgegeben wurde, daß durch die gelöste Zunge des Vaters und das Aufsehen der Scene bei seiner Beschneidung die ganze Umgegend des Redens von der Begebenheit voll ward (V. 65.)? Annehmlicher wäre, wie Olshausen die Sache ansieht, indem er den ganzen wundervollen Hergang, also namentlich auch das Verstummen, als ein sittliches Erziehungsmittel für Zacharias betrachtet, durch welches er seinen Unglauben kennen und überwinden lernen sollte; [10]) allein auch hievon steht theils nichts im Texte, theils würde

---

9) Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu, sammt dessen Jugendgeschichte. Tübingen 1779. 1. Bd. S. 12.

10) Bibl. Comm. 1, S. 119.

das unverhoffte Eintreten des für unmöglich gehaltenen Erfolgs gewiß auch, wenn der Engel statt des Verstummens nur etwa einen Verweis angebracht hätte, seinen Unglauben gehörig beschämt haben. Im Gefühle der Unzulänglichkeit dieses moralischen Grundes für die Verhängung der Stummheit, verschmähen es jetzt manche Theologen nicht, der durch diese Schickung gesteigerten Stimmung des Zacharias an seiner physischen Befähigung zur Zeugung eines Sohnes Antheil zu geben:[11]) ein bedenklicher Seitenschritt der supranaturalistischen Ansicht gegen den rationalistischen Standpunkt hin.

Möchte übrigens das Benehmen des Engels noch so begründet und gotteswürdig gewesen sein: schon die Engelerscheinung als solche würden Viele in unsern Tagen unglaublich finden. Der Verfasser der hebräischen Mythologie hat geradezu den Satz aufgestellt: wo Angelophanien sind, da ist ein Mythus, wie im A. T., so im neuen.[12]) Vorausgesetzt auch, daß es Engel gebe, so können sie doch, urtheilt man, den Menschen nicht erscheinen; denn sie gehören der übersinnlichen Welt an, welche auf unsre Sinnorgane nicht einwirken kann: so daß es immer gerathen bleibt, ihre angeblichen Erscheinungen auf die bloße Einbildungskraft zurückzuführen[13]). Es sei nicht wahrscheinlich, sagt man ferner, daß Gott sie der gewöhnlichen Vorstellung gemäß gebrauche; denn es lasse sich kein rechter Zweck ihrer Sendungen erkennen, indem sie gewöhnlich nur der Neugier dienen, oder der Neigung des Menschen, seine Angelegenheiten unthätig in höhere Hände zu legen, Vorschub thun.[14]) Auch das müsse auffallen, daß diese Wesen in der alten Welt zwar bei den geringsten Veranlassungen sich geschäftig zeigen, in der neuen aber selbst bei den wichtigsten Begebenheiten müßig bleiben.[15]) Wenn aber ihr Erscheinen und Einwirken in die Men-

---

[11]) Lange, über den geschichtlichen Charakter der kanonischen Evangelien, insbesondere der Kindheitsgeschichte Jesu, S. 51; Hoffmann, S. 138.

[12]) Hebr. Mythol. 2, S. 218.

[13]) Bauer, a. a. O. 1, S. 129. Paulus, exeget. Handbuch, 1, a, 74.

[14]) Paulus, Commentar, 1, S. 12.

[15]) Bauer, a. a. O.

schenwelt, so ist ebendamit auch ihr Dasein überhaupt bezweifelt, weil eben in jenen Verrichtungen ein Hauptzweck ihrer Existenz liegen soll (Hebr. 1, 14.). Zwar lasse sich, meint Schleiermacher, [16]) das Dasein von Engeln nicht als unmöglich nachweisen; doch sei die ganze Vorstellung eine solche, welche in unserer Zeit nicht mehr entstehen würde, sondern ganz nur der alterthümlichen Weltanschauung angehöre. Denn wenn der Engelglaube eine gedoppelte Quelle und Wurzel habe, die eine in dem natürlichen Verlangen unseres Geistes, mehr Geist in der Welt vorauszusetzen, als in der menschlichen Gattung verwirklicht ist: so ist nach Schleiermacher dieses Verlangen für uns jetzt Lebende durch die Vorstellung befriedigt, daß auch andre Weltkörper außer dem unsrigen auf entsprechende Weise bevölkert seien, [17]) womit diese erste Quelle des Engelglaubens abgeleitet ist; die andre aber, die Vorstellung Gottes als eines von seinem Hofstaat umgebenen Königs, ist ohnehin nicht mehr die unsere, auch die Veränderungen in Natur und Menschenwelt, welche man sich sonst als von Gott selbst durch dienende Engel bewirkt dachte, wissen wir jetzt aus Naturursachen zu erklären, oder stellen uns doch diese Aufgabe: so daß der Engelglaube jedes wahren Anknüpfungspunktes an einen in der Bildung der neueren Zeit wahrhaft Begriffenen entbehrt, und nur noch auf todte, traditionelle Weise vorhanden ist. Das Ergebniß verändert sich nicht, auch wenn wir mit einem der neuesten Bearbeiter der Engellehre [18]) als den Ursprung dieser Vorstellung uns das Bedürfniß des Menschen denken, die beiden Seiten seiner sittlichen Doppelnatur auseinander zu legen, und als außer ihm befindliche Wesen, Engel und Teufel, sich zur Anschauung zu bringen. Denn auch so bleibt der Ursprung beider Vorstellungen lediglich ein subjectiver, die Engel bloße Ideale creatürlicher Vollkommenheit, welche,

---

[16]) Glaubenslehre, 1. Thl. §. 42 und 43 (2te Ausgabe.)

[17]) Diese Bevölkerung läßt jetzt Lange (S. 45) durch die Analogie unserer Luftballons und mit Hülfe der geringeren Schwere mancher andern Planeten von diesen wegfliegen: und das sollen dann Engel sein.

[18]) Binder, Studien der evang. Geistlichkeit Würtembergs, 9, 2 S. 11 ff.

wie auf dem untergeordneten Standpunkte des vorstellenden Bewußtseins entworfen, so auf dem höheren des begreifenden Denkens zurückgenommen werden. [19])

Diesem für die Annahme von Engeln verneinenden Ergebnisse der Zeitbildung gegenüber sucht Olshausen ebenderselben, nach ihrer speculativen Seite, bejahende Gründe für die Wirklichkeit der vorliegenden Erscheinung abzugewinnen. Die evangelische Erzählung, meint er, widerspreche einer richtigen Weltansicht keineswegs, da ja Gott der Welt immanent, sie von seinem Hauche bewegt sei. [20]) Allein, eben wenn Gott der Welt immanirt, so braucht er am wenigsten durch Dazwischenkunft von Engeln auf sie zu wirken; nur wenn er ferne, oben im Himmel, thront, mag er Engel herabsenden, um auf der Erde etwas vorzunehmen. Man würde sich wundern müssen, wie Olshausen auf jene Weise folgern könne, wenn nicht aus der Art, wie dieser Ausleger die Angelologie und Dämonologie durchweg behandelt, erhellte, daß ihm die Engel nicht sowohl individuelle, persönlich für sich bestehende Wesen sind, als vielmehr nur göttliche Kräfte, vorübergehende Ausflüsse und Fulgurationen des göttlichen Wesens: so daß die Vorstellung Olshausens von den Engeln in ihrem Verhältniß zu Gott der sabellianischen von der Trinität zu entsprechen scheint; daß aber dieß nicht die biblische Vorstellung sei, folglich auch, was für jene vorgebracht wird, für diese nichts beweise, ist hier nicht weiter auseinander zu setzen. Auch was der genannte Theologe ferner sagt, man dürfe die Gemeinheit des Alltagslebens nicht auch für die reichsten Lebensmomente unsres Geschlechtes fordern; in der Zeit, als das ewige Wort sich in das Fleisch versenkte, seien Erscheinungen der geistigen Welt in die unsrige eingetreten, die in minder reich bewegten Zeiten kein Bedürfniß waren [21]) — beruht auf einem Mißverständniß. Denn die Alltäglichkeit wird in solchen Momenten eben dadurch

---

[19]) Vgl. meine Dogmatik, I, §. 49.
[20]) Bibl. Comm. 1. Thl. S. 119.
[21]) A. a. O. S. 92.

unterbrochen, daß Geister wie der des Täufers in die Menschheit eintreten, und es würde kindisch sein, die Zeiten und Umstände, unter welchen ein Johannes entstand und sich heranbildete, deßwegen alltäglich zu nennen, weil es ihnen an Verzierung durch Engelerscheinungen gefehlt hätte; ebenso, was in solchen Zeitpunkten die intelligible Welt für die unsrige thut, ist eben, daß sie außerordentliche Menschengeister sendet, nicht daß sie Engel auf- und niedersteigen läßt.

Wenn zur Vertheidigung der buchstäblichen Auffassung dieser Abschnitte endlich angedeutet wird, eine solche Vorzeichnung des Erziehungsplans für das zu gebärende Kind durch den Engel sei nöthig gewesen, um es zu dem Manne zu machen, der es werden sollte [22]): so würde das entweder zu viel voraussetzen, nämlich, daß alle großen Männer, um zu solchen erzogen zu werden, auf ähnliche Weise in die Welt eingeführt werden müßten; oder man müßte sich anheischig machen, nachzuweisen, warum, was bei den größten Männern anderer Völker und Zeiten entbehrlich war, bei'm Täufer nothwendig gewesen sei: überhaupt würde hiedurch zu viel Gewicht auf die Erziehung, zum Nachtheil der Entfaltung des Geistes von innen heraus, gelegt; endlich aber ist umgekehrt gegen die Auffassung der Erzählung als einer wirklichen Wundergeschichte mit Recht das geltend gemacht worden, daß vielmehr Vieles in dem folgenden Leben des Täufers ganz unerklärlich werde bei der Voraussetzung, daß sich wirklich so viele wundervolle Begebenheiten vor und bei seiner Geburt ereignet haben. Denn allerdings, wenn Johannes schon von Anfang an so wunderbar auf Jesus, als den, dessen Vorläufer er sein sollte, hingewiesen war: so ist es nicht zu begreifen, wie er ihn vor seiner Taufe nicht gekannt haben, und selbst später noch an seiner Messianität irre geworden sein kann (Joh. 1, 30. Matth. 11, 2.) [23]).

---

22) Heß, Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu u. s. w. 1. Thl. S. 13. 35.

23) Horst, in Henke's Museum, 1, 4. S. 733 f. Gabler, in seinem neuest. theol. Journal, 7, 4, S. 403.

Man wird somit der rationalistischen Kritik und Polemik in dem negativen Ergebnisse Recht geben müssen, daß es vor und bei der Geburt des Täufers nicht so übernatürlich zugegangen sein könne; nur fragt es sich jetzt, welche positive Ansicht von der Sache an die Stelle der umgestoßenen zu setzen ist?

§. 18.

Die natürliche Deutung der Erzählung.

Die leichteste Aenderung, welche mit der vorliegenden Erzählung durch Unterscheidung des reinen Factums von dem Urtheil der betheiligten Personen im Sinne der rationalistischen Auslegung vorgenommen werden könnte, wäre nun diese, die Thatsache nach ihren beiden Haupttheilen: der Erscheinung des Engels, und dem Verstummen des Zacharias, als wirklichen äußeren Erfolg stehen zu lassen; nur aber sie auf natürliche Weise zu erklären. Dieß wäre in Bezug auf die Angelophanie so möglich, daß das Erschienene für einen Menschen genommen würde, der dem Zacharias, was dieser zu hören glaubte, wirklich gesagt hätte, vom dem Priester aber für einen himmlischen Boten gehalten worden wäre. Da jedoch diese Ansicht in Betracht der Umstände gar zu unwahrscheinlich ist: so sah man sich genöthigt, einen Schritt weiter zu gehen, und die Thatsache aus einer äußern zu einer innern zu machen; sie vom Gebiete des physischen in das des psychischen Geschehens zu verlegen. Hiezu bildet schon die Bahrdt'sche Andeutung, das von Zacharias für einen Engel Gehaltene könne vielleicht ein Blitz gewesen sein,[1]) einen Uebergang; weil hiebei doch das Meiste Zacharias selbst aus seinem Innern hinzugethan haben müßte. Daß aber in gewöhnlichem Seelenzustande Jemand aus einem einfachen Blitze eine solche Reihe von Reden und Gegenreden sich herausspinnen werde, ist nicht glaublich: es müßte also ein besonderer Zustand stattgefunden haben, sei es eine

---

[1]) Briefe über die Bibel im Volkstone (Ausg. Frankfurt und Leipzig 1800); 1tes Bändchen, 6ter Brief, S. 51 f.

durch Schrecken über den Blitz bewirkte Ohnmacht, [2]) wovon aber im Texte keine Spur (kein Niederfallen, wie etwa A. G. 9, 4); oder ohne Veranlassung durch den Blitz ein Traum, welcher aber beim Räuchern im Tempel nicht wohl stattfinden konnte; daher wird man genöthigt, mit Paulus sich darauf zu berufen, daß es auch im Zustande des Wachens Ekstasen gebe, in welchen der Seele innere Bilder mit dem Scheine von äußeren Begebnissen vorschweben. [3]) Solche Ekstasen sind freilich nichts Gewöhnliches; aber bei Zacharias, meint Paulus, kam auch Manches zusammen, um einen so ungewöhnlichen Zustand in ihm hervorzurufen. Die lange Sehnsucht nach Nachkommenschaft; nun das auszeichnende Loos, im Heiligen des Tempels mit dem Weihrauch die Gebete des Volks zu Jehova aufsteigen zu lassen, was ihm für ein günstiges Vorzeichen der Erhörung auch seines Gebetes gelten konnte; vor seinem Abgang von Hause vielleicht noch eine Anmahnung von seiner Frau, wie die von Rahel an Jakob, 1. Mos. 30, 1. (!). In der erhöhten Stimmung im halbdunkeln Heiligthum denkt er nun betend auch seines höchsten Wunsches; jetzt oder nie erwartet er Erhörung: und ist daher geneigt, in Allem, was sich darbieten mochte, ein Zeichen derselben zu erblicken. Der aufsteigende Weihrauch, erhellt von den Lampen des Leuchters, bildet Figuren: da meint der Priester eine himmlische Gestalt zu sehen, von der er anfänglich erschreckt wird, bald aber die Gewährung seiner Wünsche zu vernehmen glaubt. Kaum ist ihm ein leiser Zweifel hiegegen aufgestiegen: so hält der überfromme Priester dieß bereits für frevelhaft, glaubt sich vom Engel dafür gescholten, und — hier ist nun wieder eine gedoppelte Erklärung möglich — entweder lähmt wirklich ein Schlagfluß auf einige Zeit seine Zunge, was er für gerechte Strafe seines Zweifels nimmt, bis sich dann bei dem freudigen Anlaß der Beschneidung seines Sohns die Sprache wieder einfindet: so daß dieser Zug als äußere, physische, wiewohl

---

[2]) Bahrdt a. a. O. S. 52.

[3]) Exeget. Handb. 1, a, S. 74 ff.

wunderlose Begebenheit festgehalten wird; [4]) oder wird auch dieser Vorgang bloß als ein psychischer gefaßt, daß nämlich Zacharias aus jüdischer Aengstlichkeit den Gebrauch der vermeintlich mißbrauchten Zunge sich selbst auf einige Zeit untersagt habe. [5]) Neu belebt übrigens durch den außerordentlichen Vorfall kehrt diesen Deutungen zufolge der Priester zu seiner Gattin zurück, und sie wird eine zweite Sara.

Was nun die Paulus'sche Erklärung der Engelerscheinung betrifft, auf welche alle andern entweder im Wesentlichen hinauslaufen, oder durch ihre offenbare Unhaltbarkeit hingetrieben werden: so kann man geradezu sagen, daß sie das Wunderbare, zu dessen Entfernung sie so viele Mühe anwendet, nicht einmal vermeide. Denn ihr Urheber gesteht selbst zu, daß von einer solchen Vision, wie er sie hier voraussetzt, die meisten Menschen keine Erfahrung haben: [6]) sollen nun dennoch in einzelnen Fällen dergleichen Zustände vorkommen, so muß doch theils eine besondere Anlage dazu vorhanden sein, von welcher bei Zacharias nicht nur übrigens keine Spur zu finden, sondern die auch in seinem vorgerückten Alter nicht mehr zu vermuthen ist; theils muß eine bestimmte Veranlassung hinzutreten, welche hier durchaus fehlt, [7]) denn ein so lange gehegter Wunsch äußert sich nicht mehr in ekstatischer Heftigkeit, und das Räuchern im Tempel konnte einen alten, gedienten Priester nicht wohl außer sich bringen. So hat Paulus hier nur ein göttliches Wunder in ein Wunder des Zufalls umgewandelt; ob aber gesagt wird: bei Gott ist kein Ding unmöglich; oder: dem Zufall ist kein Ding unmöglich, ist beides gleich precär und unwissenschaftlich.

Aber auch das Verstummen des Zacharias wird auf diesem

---

[4]) Bahrdt, a. a. O. 7ter Brief. S. 60. — E. F. über die beiden ersten Kapitel des Matthäus und Lukas, in Henke's Magazin 5, 1, S. 163. Bauer, hebr. Mythol. 2, S. 220.

[5]) Exeget. Handb. 1, a, S. 77. 80.

[6]) A. a. O. S. 73.

[7]) Vgl. Schleiermacher über die Schriften des Lukas S. 25.

Standpunkte nur sehr unbefriedigend erklärt. Denn war dasselbe nach der einen Erklärung durch einen Schlagfluß herbeigeführt, so wird man, wenn auch das Paulus'sche Bedenken aus 3 Mos. 21, 16 ff. durch die Gegenbemerkung von Lightfoot [8]) sich hebt, doch mit Schleiermacher darüber sich verwundern müssen, wie Zacharias unerachtet jenes Schlagflusses frisch und übrigens gesund nach Hause geht; [9]) so daß er gerade mit dieser theilweisen Lähmung anderntheils die Kraft erhalten haben müßte, seinem langgehegten Wunsche Erfüllung zu verschaffen. Auch das muß als ein sonderbarer Zufall bezeichnet werden, daß gerade am Beschneidungstage die Lähmung der Zunge gewichen sein soll, da, wenn dieß der Gewalt der Vaterfreude zugeschrieben wird, [10]) diese gewiß am Tage der Geburt des Sohnes größer gedacht werden muß, als an dem späteren der Beschneidung, wo sich der Vater an den Besitz des Kindes bereits gewöhnt hatte. — Die andre Erklärung aber, daß das Nichtredenkönnen des Zacharias nicht eine physische Unmöglichkeit, sondern nur ein psychologisch zu erklärendes Meinen, nicht reden zu dürfen, gewesen sei, ist dem Wortsinn bei Lukas zuwider. Denn was beweisen alle die Stellen, welche Paulus zum Beweis dafür aufhäuft, daß ȣ δύναμαι nicht allein ein wirkliches non posse, sondern auch ein bloßes non sustinere bedeuten könne, [11]) gegen den klaren Zusammenhang unsrer Stelle? Wenn nämlich etwa auch das erzählende ȣ̓κ ἠδύνατο λαλῆσαι αὐτοῖς (V. 22.) mit Noth in jenem Sinne genommen werden könnte: so würde doch V. 20. der Engel in der visionären Vorstellung des Zacharias, wenn er diesem das Reden nur verbieten, nicht unmöglich machen wollte, nicht gesagt haben: καὶ ἔσῃ σιωπῶν, μὴ δυνάμενος λαλῆσαι, sondern: ἴσϑι σιωπῶν, μηδ᾽ ἐπιχειρήσῃς λαλῆσαι, wie auch das διέμενε κωφὸς V. 21. am natürlichsten von wirklicher Stummheit verstanden

8) Horae hebr. et talmud. ed. Carpzov. p. 722.

9) A. a. O. S. 26.

10) Wofür man sich auf Beispiele aus A. Gellius 5, 9, und Valerius Maximus 1, 8. beruft.

11) A. a. O. S. 97 f.

wird. Soll also der Bericht, was auf diesem Standpunkte durchaus vorausgesetzt wird und werden muß, genau das wiedergeben, was Zacharias selbst über das ihm Begegnete erzählte: so müßte, wenn man eine wirklich eingetretene Stummheit läugnet, da er doch durch den Engel sich wirklich eine solche ankündigen läßt, angenommen werden, er habe, unerachtet er hätte reden können, sich doch für stumm gehalten; was auf Verrücktheit führen würde, die man doch dem Vater des Johannes ohne Nöthigung durch den Text nicht wird aufbürden wollen.

Auch das berücksichtigt diese natürliche Erklärung zu wenig, daß ihr zufolge einer aus so abnormem Seelenzustande entsprungenen Vorherverkündigung der Erfolg mit unbegreiflicher Genauigkeit entsprochen haben müßte. Ein solches Eintreffen einer visionären Voraussagung würde der Rationalist in keinem andern Gebiete glaublich finden. Wie, wenn etwa Dr. Paulus von einer Somnambüle zu lesen bekäme, sie habe in einer Ekstase die den Umständen nach im höchsten Grade unwahrscheinliche Erzeugung eines Kindes, und nicht nur eines Kindes überhaupt, sondern bestimmt eines Knaben, und zwar mit genauer Angabe sogar seiner künftigen Geistesentwickelung und geschichtlichen Stellung, vorausgesagt, und Alles sei auf's Genauste eingetroffen: würde er ein solches Zusammentreffen annehmlich finden? Gewiß, er würde einen solchen Blick in die geheimste Werkstätte der zeugenden Natur keinem Menschen in keinem Zustande zugestehen; namentlich würde er über Frevel an der menschlichen Freiheit Klage erheben, welche durch die Annahme aufgehoben werde, daß sich der ganze geistige und sittliche Entwicklungsweg eines Menschen wie der Ablauf eines Uhrwerks vorherbestimmen lasse, und er würde ebendeßwegen über Ungenauigkeit der Beobachtung und Unzuverlässigkeit eines Berichtes sich beschweren, welcher so unmögliche Dinge als geschehene erzähle. Warum thut er dieß nicht auch in Bezug auf unsern N. T. lichen Bericht? warum findet er hier annehmlich, was er dort verwirft? Herrschen denn in der biblischen Geschichte andere Gesetze als in der übrigen? Dieß muß der Rationalist voraussetzen, wenn er das sonst Unglaubliche in der

evangelischen Geschichte glaublich findet: damit aber kehrt er zum supranaturalistischen Standpunkte zurück; denn eben die Annahme, daß die sonst gewöhnlichen Naturgesetze für jene Geschichte nicht unverbrüchlich gelten, ist das Eigenthümliche des Supranaturalismus.

Vor dieser Selbstvernichtung sich zu retten, bleibt der dem Wunder ausweichenden Erklärungsart nichts Anderes übrig, als die buchstäbliche Richtigkeit der Erzählung zu bezweifeln. Daß dieses die einfachste Auskunft wäre, bemerkt auch Paulus, wenn er selbst vermuthet, man werde sein Bemühen mit natürlicher Erklärung eines Berichtes überflüssig finden, welcher nichts Andres als eine von den lobpreisenden Jugendgeschichten sei, wie sie von jedem großen Manne nach seinem Tode, oder selbst noch zu seinen Lebzeiten, gedichtet werden. Dennoch glaubt Paulus nach unparteiischer Erwägung diese Analogie hier nicht anwenden zu dürfen. Sein vornehmster Grund ist die allzukurze Zwischenzeit zwischen der Geburt des Täufers und der Abfassung des Lukas-Evangeliums; [12]) was wir nach dem in der Einleitung Bemerkten geradezu umkehren, und den Ausleger fragen können, wie er begreiflich machen wolle, daß von einem so gefeierten Manne wie Johannes, in einer so aufgeregten Zeit, seine Geburtsgeschichte nach mindestens 60 Jahren noch mit urkundlicher Genauigkeit habe überliefert werden können? Hier hat Paulus die auch von Andern (wie Heydenreich, Olshausen) gebilligte Antwort bereit, vermuthlich sei der von Lukas 1, 5—2, 39. eingerückte Aufsatz eine unter der Verwandtschaft des Täufers und Jesu umlaufende, wahrscheinlich von Zacharias verfaßte, Familiennachricht gewesen; [13]) eine Hypothese, welcher schon K. Ch. L. Schmidt entgegengehalten hat, eine so entstellte (wir würden bloß sagen: ausgeschmückte) Erzählung könne unmöglich ein Familienaufsatz sein, sondern, wenn sie nicht ganz in die Klasse der Legenden gehöre, so sei doch ihre etwaige geschichtliche Grundlage nicht mehr zu unter-

---

[12]) A. a. O. S. 72. f.

[13]) A. a. O. S. 69.

scheiden. [14]) Weiter wird angeführt, in der Erzählung selbst finden sich Züge, welche kein Dichter hätte ersinnen können, welche somit darauf hinweisen, daß der Bericht ein unmittelbarer Abdruck der Thatsache sei. Ein solcher Zug soll vor allen der sein, daß die messianischen Erwartungen der verschiedenen, Luc. 1. u. 2. redend eingeführten Personen so richtig nach ihren Umständen und Verhältnissen gezeichnet seien: [15]) allein diese Unterschiede sind gar nicht so scharf vorhanden, wie sie Paulus dafür ausgibt, sondern sie verhalten sich mehr nur als Fortschritte vom Allgemeinen zum Bestimmteren, der auch einem Dichter oder einer Volkssage natürlich ist; insbesondere aber die judaisirende Fassung der ausgesprochenen Messiashoffnungen, aus welcher man auf die Aufzeichnung oder doch Fixirung dieser Erzählungen vor dem Tode Jesu schließen will, dauerte auch nach demselben noch fort (A. G. 1, 6). [16]) Ueberhaupt wird man Schleiermacher'n beistimmen müssen, wenn er sagt, diese Reden lassen sich gerade am wenigsten als historisch genau im engsten Sinne nehmen, und behaupten, Zacharias habe wirklich in dem Augenblick, als er die Sprache wieder erhielt, sie auch zu jenem Lobgesang benützt, ohne durch die Freude und Verwunderung der Versammlung gestört zu werden, durch welche doch der Erzähler selbst sich unterbrechen läßt, — sondern es müsse auf jeden Fall angenommen werden, daß der Verfasser von dem Seinigen hinzugefügt, und die Geschichtserzählung durch die lyrischen Ausbrüche seiner Muse bereichert habe; [17]) denn was Kuinöl vermuthet, Zacharias habe den Lobgesang erst nachher verfertigt und niedergeschrieben, ist doch, neben dem Wunderlichen, dem Texte zu sehr zuwider. Wenn aber die Erklärer sich weiter darauf berufen, am allerwenigsten würde ein Erfinder gewisse andere Züge so richtig getroffen haben, wie das Zuwinken, der Streit des Familienraths, und daß der

---

[14]) In Schmidt's Bibliothek für Kritik und Exegese, 3, 1, S. 119.
[15]) Paulus a. a. O.
[16]) Vgl. de Wette, exeg. Handbuch, 1, 2, S. 9.
[17]) Ueber die Schriften des Lukas, S. 23.

Engel gerade zur rechten Hand des Altars gestanden:[18] so zeigen sie nur, daß sie von Poesie und Volkssage entweder durchaus keinen Begriff haben, oder hier keinen haben wollen; da ja ächte Dichtung und Mythe gerade durch Anschaulichkeit und Natürlichkeit der einzelnen Züge sich auszeichnet.[19]

§. 19.

Die mythische Ansicht von der Erzählung auf verschiedenen Stufen.

Die oben nachgewiesene Nothwendigkeit und die zuletzt dargelegte Möglichkeit, die historische Treue des vorliegenden Berichts zu bezweifeln, hat mehrere Theologen veranlaßt, die ganze Erzählung von der Geburt des Täufers für eine Dichtung zu erklären, entstanden aus der Wichtigkeit, welche Johannes als Vorläufer Jesu für die Christen hatte, und aus der Erinnerung an einige A. T.liche Erzählungen, in welchen Ismaels, Isaaks, Samuels und namentlich Simsons Geburt auf ähnliche Weise angekündigt wird. Doch nicht rein erdichtet sollte die Sache sein: sondern als geschichtliche Wahrheit möge zu Grunde liegen, daß Zacharias mit Elisabet lange in einer unfruchtbaren Ehe gelebt; daß ihm einmal im Tempel eine Stockung des Bluts seine alte Zunge gelähmt; bald darauf aber seine bejahrte Frau ihm einen Sohn geboren, und er in der Freude hierüber das Sprachvermögen wieder bekommen habe. Schon damals, noch mehr aber als Johannes ein merkwürdiger Mann wurde, machte die Geschichte Aufsehen, und es bildete sich die vorliegende Erzählung.[1]

Man muß verwundert sein, unter anderem Titel hier beinahe wieder dieselbe Erklärung sich vorgeführt zu sehen, welche

---

[18]) Paulus und Olshausen z. d. St., Heydenreich a. a. O. 1, S. 87.

[19]) Vgl. Horst, in Henke's Museum, 1, 4, S. 705; Vater, Commentar zum Pentateuch, 3, S. 597 ff.; Hase L. J., §. 35; auch George, S. 33. f. 91.

[1]) E. F. über die zwei ersten Kapitel u. s. w. in Henke's Magazin 5, 1, S. 16 ff., und Bauer, hebr. Mythol. 2, 220 f.

bisher als natürliche beurtheilt worden ist; so daß die aufgenommene Voraussetzung möglicher Einmischung späterer Sagen in die Erzählung fast keinen Einfluß auf die Ansicht von der Sache selbst gehabt hat. Da die Erklärungsweise, auf deren Boden wir jetzt getreten sind, das Vertrauen zu den Berichten, als ächthistorischen, einmal aufgegeben hat: so müssen ihr alle Züge derselben an sich gleich problematisch sein; und ob sie einige doch als geschichtlich festhalten soll, kann sich nur darnach bestimmen, ob ein oder der andere Zug theils für sich nicht so schwierig, theils nicht so im Geist, Interesse und Zusammenhang der dichtenden Sage ist, daß sein Ursprung aus dieser wahrscheinlich würde. Als solche Züge werden hier festgehalten die lange Unfruchtbarkeit der Elisabet und das plötzliche Verstummen des Zacharias; so daß nur die Erscheinung und Vorhersagung des Engels preisgegeben wird. Da aber eben durch die Wegschaffung der Angelophanie die Stummheit des Zacharias in ihrem plötzlichen Eintreten und Wiederaufhören ihre einzig genügende übernatürliche Ursache verliert: so kehren hier alle die Schwierigkeiten zurück, welche an der natürlichen Deutung in's Licht gestellt worden sind; wozu noch die Folgewidrigkeit kommt, daß man bei einmal betretenem mythischen Standpunkte sich ohne alle Noth in diese Verlegenheit begibt, da man ja nicht mehr durch die Voraussetzung historischer Treue der Berichte an Festhaltung derselben gebunden ist. Das Andre aber, was als geschichtlich beibehalten wird, die lange Kinderlosigkeit der Eltern des Täufers, ist so ganz im Geist und Interesse der hebräischen Sagenpoesie, daß von diesem Zuge am wenigsten der mythische Ursprung verkannt werden sollte. Wie verworren hat dieses Verkennen z. B. das Raisonnement von Bauer gemacht! Man habe, sagt er, im jüdischen Geiste so geschlossen: Alle nach langer Unfruchtbarkeit im vorgerückten Alter der Eltern geborenen Kinder werden große Männer; Johannes war von alten Eltern da und wurde ein angesehener Lehrer der Buße: folglich glaubte man berechtigt zu sein, seine Geburt durch einen Engel ankündigen zu lassen. Welch ein unförmlicher Schluß! und das aus keinem andern Grunde, als weil er das Spät-

geborensein des Johannes als gegeben voraussetzt. Man mache es zu etwas erst Erschlossenem: so gestaltet sich der Schluß ohne alle Schwierigkeit. Von bedeutenden Männern, lautet er nun, nahm man gerne an, daß sie Spätgeborene seien,[2]) und ihre, menschlicherweise nicht mehr zu erwartende Geburt durch himmlische Boten verkündigt werde; Johannes war ein großer Mann und Prophet: also machte die Sage auch ihn zu einem Spätgeborenen, und ließ seine Geburt durch einen Engel verkündigt werden.[3])

Weil auf diese Weise die Deutung der vorliegenden Erzählung als eines halben (sogenannten historischen) Mythus von allen Schwierigkeiten einer halben Maßregel gedrückt ist: so hat sich schon Gabler lieber der Annahme eines reinen, philosophischen oder dogmatischen, Mythus zugewendet,[4]) und Horst hielt, wie die ganzen zwei ersten Kapitel des Lukas, so

---

[2]) Warum man dieß annahm, erklärt am besten eine, für diese Materie classische, Stelle im Evangelium de nativitate Mariae, bei Fabricius, Codex apocryphus N. T. 1, p. 22. f., bei Thilo, 1, p. 322: Deus — heißt es hier — cum alicujus uterum claudit, ad hoc facit, ut mirabilius denuo aperiat, *et non libidinis esse, quod nascitur, sed divini muneris cognoscatur.* Prima enim gentis vestrae Sara mater nonne usque ad octogesimum annum infecunda fuit? et tamen in ultima senectutis aetate genuit Isaac, cui repromissa erat benedictio omnium gentium. Rahel quoque, tantum Domino grata tantumque a sancto Jacob amata, diu sterilis fuit, et tamen Joseph genuit, non solum dominum Aegypti, sed plurimarum gentium fame periturarum liberatorem. Quis in ducibus vel fortior Sampsone, vel sanctior Samuele? et tamen hi ambo steriles matres habuere. — ergo — crede — dilatos diu conceptus et steriles partus mirabiliores esse solere. Die christlich-ascetische Färbung dieser Stelle hindert nicht (Hoffmann, S. 141 f.), in derselben den richtigen Ausdruck der A. T.lichen Vorstellung zu finden. Man setze nur zu Anfange an die Stelle des Ausdruckes: libidinis, etwa: naturae, und sage dann, welche Bedeutung die Juden in jenen Erzählungen von der Geburt des Isaak u. s. f., ihre geschichtliche Wahrheit auch vorausgesetzt, finden konnten, wenn nicht die von unserem Apokryphum ausgesprochene.

[3]) Vgl. de Wette, Kritik der mosaischen Geschichte, S. 67.

[4]) Neuestes theol. Journal, 7, 1, S. 402 f.

auch diesen Theil derselben, für eine sinnreiche Dichtung, in welche mit der Geburtsgeschichte des Messias auch die seines Vorläufers aufgenommen, und die Vorhersagen über dessen Charakter und Wirksamkeit nach dem Erfolge gebildet seien; wobei gerade auch die redselige Umständlichkeit der Erzählung den Dichter verrathe.[5] Ebenso hat Schleiermacher wenigstens das erste Kapitel des Lukas für ein kleines poetisches Kunstwerk erklärt, in der Art mehrerer jüdischen Dichtungen, die wir noch unter den Apokryphen finden. Er will zwar nicht das Ganze für durchaus ersonnen erklären, sondern es mögen Thatsachen und weitverbreitete Tradition zum Grunde liegen; wobei jedoch der Dichter sich die Freiheit genommen, das Entfernte zusammenzurücken, und das Schwankende der Ueberlieferung in festen Bildern zu bestimmen; weßwegen das Bestreben, die geschichtliche und natürliche Grundlage noch herauszufinden, leer und vergeblich sei.[6] Als Verfasser des Stücks hat schon Horst einen judaisirenden Christen vermuthet, und auch Schleiermacher nimmt an, daß es von einem Christen aus der veredelten jüdischen Schule zu einer Zeit verfaßt sei, in welcher es noch reine Johannisjünger gab, welche es zum Christenthum herüberlocken sollte, indem es die Beziehung des Johannes auf Christus als seine eigentliche höchste Bestimmung angab, selbst aber von der Wiederkunft Christi noch zugleich eine äußerliche Verherrlichung des Volkes erwartete.

Daß eine solche Ansicht des Abschnitts die einzig richtige sei, wird vollends ganz klar werden, wenn wir die A. T.lichen Erzählungen genauer betrachten, welchen, wie die meisten Erklärer erinnern, diese Verkündigungs- und Geburtsgeschichte des Täufers auffallend ähnlich ist. Hiebei darf man sich aber nicht vorstellen, wodurch man jetzt so gerne die mythische Ansicht von dem Abschnitte widerlegt,[7] der Urheber unsrer Erzählung

---

5) In Henke's Museum, 1, 4, S. 702 ff.

6) A. a. O. S. 24. f. Dasselbe erkennt auch Hase an, Leben Jesu, §. 52. vgl. mit §. 32.

7) Z. B. Hoffmann, S. 142 ff.

habe die Züge derselben erst einzeln aus dem A. T. zusammengeblättert; vielmehr waren die zerstreuten Züge, wie sie bei der späten Geburt verschiedener merkwürdiger Männer im A. T. sich finden, dem Leser desselben schon vorher in ein Gesammtbild zusammengeflossen, aus welchem er nun für den vorliegenden Fall die geeignetsten hervorlangte. — Das älteste Urbild aller Spätgeborenen ist Isaak. Wie Zacharias und Elisabet (V. 5.) *προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν* heißen: so waren Abraham und Sara בָּאִים בַּיָּמִים (1. Mos. 18, 11; LXX: *προβεβηκότες ἡμερῶν*), als ihnen ein Sohn verheißen wurde. Besonders aber ist aus dieser Geschichte in unsere Erzählung der auf das hohe Alter der beiden Eltern gegründete Unglaube des Vaters und seine Frage nach einem Zeichen herübergenommen. Wie nämlich Abraham, als ihm Jehova von einem Leibeserben eine Nachkommenschaft verheißen hatte, welche das Land Kanaan besitzen werde, zweifelnd fragte: *κατὰ τί γνώσομαι, ὅτι κληρονομήσω αὐτήν;* (sc. *τὴν γῆν*. 1. Mos. 15, 8. LXX): so hier Zacharias: *κατὰ τί γνώσομαι τῦτο;* (V. 18.) Der Unglaube der Sara ist für Elisabet nicht benützt; dieser Name der *θυγάτηρ Ἀαρὼν* aber könnte an den gleichen Namen von Aarons Gattin (2. Mos. 6, 23. LXX.) erinnern. — Aus der Geschichte eines andern Spätgebornen, des Simson, ist der Engel genommen, welcher die Geburt des Sohnes verkündigt. Daß er in unserer Erzählung dem Vater im Tempel erscheint, während er dort (Richter 13.) zuerst der Mutter, dann dem Vater auf dem Felde sich zeigt, ist eine Umänderung, welche sich von selbst aus der Standesverschiedenheit der beiderseitigen Eltern ergab, indem die Priester nach jüdischer Volksvorstellung eben bei'm Räuchern im Tempel nicht selten Angelo- und Theophanien hatten.[8]) Ebendaher ist die Vorschrift entlehnt, welche den Johannes, dessen späteres

[8]) Wetstein zu Luc. 1, 11. S. 647 f. führt Stellen aus Josephus und den Rabbinen an, in welchen von Hohenpriestern solche Erscheinungen erzählt werden; daß man aber auch bei gewöhnlichen Priestern dergleichen vorauszusetzen leicht geneigt war, liegt in unserer Stelle selbst, V. 22.

ascetisches Leben bekannt war, schon vor seiner Geburt zum Nasiräat bestimmt; wie bei Simson schon seiner Mutter während der Schwangerschaft Wein, starke Getränke und unreine Speisen verboten, dann aber auch dem Sohne die gleiche Diät vom Engel vorgeschrieben worden war, [9]) und zwar, ähnlich wie bei Johannes, mit dem Beisatze, daß der Knabe schon von Mutterleib an Gott geheiligt sein würde. [10]) Auch die Verheißung der für ihr Volk segensreichen Wirksamkeit beider Männer ist analog (vgl. Luc. 1, 16. 17. mit Richter 13, 5.), so wie die Schlußformel über das hoffnungsvolle Heranwachsen der beiden Knaben. [11]) — Aus der Geburtsgeschichte eines dritten Spätgebornen, des Samuel, möchte es zwar zu kühn sein, die levitische Abstammung des Johannes als bloße Nachbildung abzuleiten (vgl. mit 1. Sam. 1, 1. 1. Chron. 7, 27.); aber die lyrischen Ergüsse sind dieser Geschichte abgesehen, welche sich im ersten Kapitel des Lukas finden. Wie nämlich Samuels Mutter bei der Uebergabe ihres Sohnes an den Hohenpriester in einen Hymnus ausbricht (1. Sam. 2, 1 ff.): so hier der Vater des Täufers bei der Beschneidung seines Sohns; nur daß im Einzelnen dem Lobliede der Hanna weniger das des Zacharias, als das der Maria nachgebildet erscheint, auf welches wir

---

9) Richt. 13, 14 (LXX.): καὶ οἶνον καὶ σίκερα (al. μέθυσμα, hebr. שֵׁכָר) μὴ πιέτω.
Luc. 1, 15: καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ.

10) Richt. 13, 5: ὅτι ἡγιασμένον ἔσται τῷ θεῷ (al. Ναζὶρ θεοῦ ἔσται) τὸ παιδάριον ἐκ τῆς γαστρός (al. ἀπὸ τῆς κοιλίας).
Luc. 1, 15: καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ.

11) Richt. 13, 24 f.: καὶ ηὐλόγησεν αὐτὸν Κύριος, καὶ ηὐξήθη (al. ἡδρύνθη) τὸ παιδάριον. καὶ ἤρξατο πνεῦμα Κυρίου συμπορεύεσθαι αὐτῷ ἐν παρεμβολῇ Δὰν, ἀναμέσον Σαρὰ καὶ ἀναμέσον Ἐσθαόλ.
Luc. 1, 18. τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις, ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ.

Vgl. 1. Mos. 21, 20.

später kommen werden. Daß der bedeutsame Name Johannes (יְהוֹחָנָן = Θεόχαρις) von dem Engel zum Voraus angegeben wird, hat in der Ankündigung des Ismael und Isaak seinen Vorgang; [12]) seinen Grund aber darin, daß das Zusammentreffen der Wortbedeutung des Namens mit der geschichtlichen Bedeutung des Mannes providentiell erschien. Die Bemerkung, daß der Name Johannes in der Familie des Zacharias sonst nicht herkömmlich gewesen (V. 61.), soll nur seine unmittelbar himmlische Herkunft um so mehr hervorheben; das πινακίδιον aber, worauf der Vater den Namen schreibt (V. 63.), war theils durch seine Stummheit gefordert, theils hatte auch Jesaias bedeutsame Namen eines Kindes auf eine Tafel schreiben müssen (Jes. 8, 1 ff.). Der einzige ungewöhnliche Zug, für welchen eine Analogie im A. T. zu fehlen scheinen kann, ist das Verstummen des Zacharias; worauf man sich denn auch gegen die mythische Ansicht von unsrer Erzählung beruft [13]). Allein bedenkt man nur, daß das Fordern und Bekommen von Zeichen zur Versicherung einer Voraussagung bei den Hebräern gewöhnlich war (vgl. Jes. 7, 11 ff.); daß als außerordentliche Strafe nach einer himmlischen Erscheinung auch sonst der Verlust eines Sinnes bis auf eine gewisse Zeit verhängt wird (A. G. 9, 8. 17 f.); daß Daniel, als der Engel mit ihm redet, verstummt, und erst wieder sprechen kann, nachdem der Engel durch Berührung seiner Lippen ihm den Mund geöffnet hat (Dan. 10, 15 f.): so kann man sich die Entstehung dieses Zuges in der Sage auch ohne geschichtliche Veranlassung gar wohl erklären. — Von zwei wunderlosen Nebenzügen ist der eine, die gesetzliche Gerechtigkeit der Eltern des Johannes (V. 6.), in jedem Falle bloß auf den Schluß gegründet, daß nur ein so gottseliges Ehepaar mit einem solchen Sohne habe begnadigt werden können, und hat also keinen geschichtlichen Werth; wogegen die Angabe

---

[12]) 1. Mos. 16, 11. LXX: καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ. 17, 19: — — Ἰσαάκ. Luc. 1, 13.: καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην,

[13]) Olshausen, bibl. Commentar, 1, S. 119; Hoffmann, S. 146.

(V. 5.), daß Johannes unter dem König Herodes (dem Großen) geboren sei, eine ohne Zweifel richtige Berechnung ist.

So stehen wir also hier ganz auf mythisch-poetischem Grunde, und was wir als sichere historische Thatsache festhalten können, ist nur dieß: der Täufer Johannes hat durch seine spätere Wirksamkeit und deren Beziehung auf Jesus so bedeutenden Eindruck gemacht, daß sich die christliche Sage zu einer solchen Verherrlichung seiner Geburt in Verbindung mit der Geburt Jesu getrieben fand. [14])

---

[14]) Mit dieser Ansicht des Abschnitts vgl. de Wette, exeg. Handbuch zum N. T., 1, 2, S. 12.

Zweites Kapitel.

Jesu Davidische Abkunft nach zwei Stammbäumen.

§. 20.

Die beiden Genealogien Jesu ohne Bezug auf einander betrachtet.

Hatten wir für die Geburtsgeschichte des Täufers nur den einzigen Bericht des Lukas: so fällt bei dem Uebergang auf die Abstammung Jesu auch Matthäus ein; so daß nun durch die gegenseitige Controle zweier Erzähler unser kritisches Geschäft theils vervielfältigt, theils aber doch erleichtert wird. Auch die zwei ersten Kapitel des Matthäus übrigens, welche die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu enthalten, sind, wie die parallelen Abschnitte des Lukas, in Bezug auf ihre Aechtheit angezweifelt worden: doch nur von demselben befangenen Standpunkt aus wie jene; weßwegen auch hier durch gründliche Widerlegungen die Zweifel zum Schweigen gebracht sind.[1]

Der Geschichte der Verkündigung und Geburt Jesu ist bei beiden Evangelisten eine Stammtafel — bei Matthäus voran- (1, 1—17.), bei Lukas nachgeschickt (3, 23—38.), welche die Davidische Abkunft Jesu als des Messias beurkunden soll; und sowohl jede für sich, als beide in Vergleichung miteinander betrachtet, geben so wichtige Aufschlüsse über den Charakter

[1]) S. das Verzeichniß bei Kuinöl, Comm. in Matth. Proleg. p. XXVII ff.

der evangelischen Nachrichten in diesem Abschnitte, daß eine genaue Prüfung derselben nicht umgangen werden kann. Nehmen wir zuerst jede ohne Rücksicht auf die andere, so ist wiederum jede, und zwar soll es zuvörderst die des Matthäus sein, theils für sich, theils in Beziehung auf die A. T.lichen Stellen zu betrachten, mit welchen sie parallel läuft.

Bei der Genealogie, welche der Verfasser des ersten Evangeliums mittheilt, ist eine Vergleichung derselben mit sich selber deßwegen von Erfolg, weil sie an ihrem Schlusse (V. 17.) ein Resultat, eine Summe, zieht, und nun durch Vergleichung des Vorangeschickten untersucht werden kann, wiefern demselben jenes Resultat wirklich entspricht. Es sagt nämlich die Zusammenfassung am Schlusse aus, von Abraham bis auf Christus seien es dreimal 14 Glieder: einmal von Abraham auf David, dann wieder von diesem zum babylonischen Exil, und endlich von da bis auf Christus herab. Zählen wir nun nach, so treffen von Abraham bis auf David, beide mit eingeschlossen, die Vierzehn zu (V. 2—5.); ebenso von Salomo bis auf denjenigen, nach welchem des babylonischen Exils gedacht ist, den Jechonias (6—11.); aber von diesem bis auf Jesus bringt man, den letzteren selbst noch mitgezählt, bloß 13 Glieder heraus (V. 12—16.). Wie ist diese Differenz zwischen der vom Verfasser gezogenen Summe und den vorausgeschickten Zahlen zu erklären? Die Vermuthung, daß von den Gliedern der dritten Tessareskaidekade eines durch Versehen der Abschreiber weggefallen sei,[2]) wird durch die Notiz höchst unwahrscheinlich, daß schon Porphyrius dieses Glied vermißte;[3]) der von einigen Handschriften und Versionen zwischen Josias und Jechonias eingeschobene Ἰωακείμ[4]) aber würde nicht die dritte, mangelhafte Tessareskaidekade ergänzen, sondern die zweite, die schon ohne ihn voll ist, überfüllen.[5]) Da somit dieser Mangel ohne Zweifel schon

[2]) Paulus a. a. O. S. 292.

[3]) Nach Hieron. in Daniel. init.

[4]) S. Wetstein z. d. St.

[5]) Lange zählt unter der Hand die Maria mit (dann müßte man das Gleiche oben bei Thamar u. s. f. thun), und meint, vielleicht sei diese

vom Verfasser der Genealogie herrührt, so fragt sich nur, auf welche Weise er gezählt hat, daß er auch für seine dritte Abtheilung 14 Glieder herausbrachte? Eine Möglichkeit, verschieden zu zählen, ergibt sich leicht durch den Unterschied des Inclusiven und Exclusiven. Zwar sollte man denken, wer bei der vorhergehenden Klasse eingeschlossen war, der müsse bei der folgenden ausgeschlossen werden; doch könnte es sein, der Verfasser dieser Stammtafel hätte anders gedacht; wenigstens nennt er in seiner Zusammenrechnung den David zweimal: wie, wenn er ihn auch, so falsch dieß gerechnet wäre, sowohl zur ersten als zur zweiten Reihe gezählt hätte? Freilich würde dieß, wie oben die Einschaltung des Jojakim, den Mangel in der dritten Reihe nicht ersetzen, sondern nur die zweite überzählig machen; man müßte denn mit einigen Auslegern[6]) die zweite Reihe nicht, wie gewöhnlich geschieht, mit Jechonia, sondern schon mit seinem Vormann, Josia, schließen: dann käme der durch die doppelte Zählung Davids in der zweiten Reihe überflüssig gewordene Jechonia der dritten zu Gute, und sie hätte mit Jesus ihre 14 Glieder. Allein es scheint doch gar zu willkürlich, daß der Verfasser zwar das abschließende Glied der ersten Dekatetras auch wieder zur zweiten gezählt haben soll, nicht aber ebenso das Schlußglied der zweiten noch einmal zur dritten; weßwegen man es mit andern vorziehen könnte, wie den David, so auch den Josias, doppelt zu zählen, wodurch dann die dritte Klasse schon ohne Jesum 14 Glieder bekäme.[7]). Aber, indem diese Zählung einem Mißverhältniß entgeht, fällt sie in ein

Zählung in der Absicht angelegt, um durch den scheinbaren Rechnungsfehler auf die wunderbare Geburt Jesu (ohne Mitwirkung des Joseph — dann müßte, der Voraussetzung nach, dieser nicht gezählt sein!) vorzubereiten (S. 54).

[6]) Z. B. Fritzsche, Comment. in Matth. p. 13.

[7]) Nur nicht aus dem mystischen Grunde Olshausen's, Comm. 1, S. 46: weil es passend sei, Jesum selbst nicht mit in die Geschlechter einzureihen, sondern als die Blüthe des Ganzen allein zu stellen. Was könnte da nicht Alles passend gefunden werden! Einen ähnlichen Grund, warum es wohl anginge, David doppelt zu zählen, tischt uns jetzt Hoffmann auf, S. 149.

anderes, daß nämlich V. 17. zwar in dem Satze: ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Δαβὶδ κ. τ. λ., der Letztere eingerechnet wird, in dem Satze aber: ἀπὸ μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ, dieser ausgeschlossen. Vermieden wird dieser Uebelstand, wenn man statt des Josia den Jechonia doppelt zählt, wodurch man für die dritte Reihe mit Jesu 14 Namen bekommt, dann aber, um nicht in der zweiten einen zuviel zu haben, auf die doppelte Zählung Davids verzichten muß. Allein hiemit wäre, nur auf umgekehrte Weise, dieselbe Ungleichmäßigkeit wiedergekehrt, der wir oben entgehen wollten, daß nämlich zwar beim Uebergange von der zweiten in die dritte Vierzehn die doppelte Zählung angewendet wird, nicht aber bei dem von der ersten in die zweite. Vielleicht hat hier die Wette das Richtige gesehen, wenn er bemerklich macht, in der Zusammenzählung V. 17. werde allerdings bei beiden Uebergängen etwas zweimal genannt, aber nur das erstemal eine, demgemäß doppelt zu rechnende, Person, nämlich David; das anderemal sei es die μετοικεσία Βαβυλῶνος; einfallend zwischen Josia und Jechonia, welcher letztere, da er nur drei Monate in Jerusalem regiert hatte, die längste Zeit seines Lebens aber nach der Wegführung in Babel zubrachte, zwar um des Zusammenhangs zwischen der zweiten und dritten Reihe willen auch schon am Schlusse von jener genannt, erst aber am Anfange der dritten zu zählen sei.[8])

Halten wir hierauf die Genealogie des Matthäus — immer noch ohne Rücksicht auf die des Lukas — mit den entsprechenden Stellen des A. T. zusammen: so stimmt sie mit diesen nicht durchaus überein, und es zeigt sich das dem eben gewonnenen äußerlich entgegengesetzte Ergebniß, daß, wenn für sich betrachtet die Geschlechtstafel ein Glied verdoppeln mußte, um ihr Schema zu füllen: sie in Vergleichung mit dem A. T. von den in diesem an die Hand gegebenen Gliedern mehrere ausläßt, um ihre 14Zahl nicht zu überschreiten. Mit A. T.lichen Angaben nämlich läßt sich diese Genealogie, als die berühmte

---

[8]) Exeget. Handbuch, 1, 1, S. 12 f.

Stammtafel des Davidischen Königsgeschlechts, vergleichen von Abraham bis auf Serubabel und seine Söhne, von wo an das Davidische Haus in die Dunkelheit zurückzutreten anfängt, und bei dem Schweigen des A. T. von demselben die Controle für die Matthäische Genealogie aufhört. Und zwar ist das Geschlechtsregister von Abraham bis auf Juda, Perez und Esron hinlänglich aus der Genesis bekannt; das von Perez bis David finden wir am Schlusse des Buchs Ruth und im zweiten Kapitel des ersten Buchs der Chronik; das von David bis auf Serubabel im dritten Kap. desselben Buchs; Parallelen für Einzelne noch ungerechnet.

Vollziehen wir nun die Vergleichung: so finden wir die Linie von Abraham bis David, also die ganze erste Tessareskaidekade unserer Genealogie, in den Männernamen den A. T.lichen Angaben gleichlautend; nur fügt sie einige Frauen ein, von welchen Eine Schwierigkeit macht. Daß nämlich (nach V. 4) Rahab des Boas Mutter gewesen, ist nicht nur ohne Bestätigung im A. T., sondern es sind auch, wenn sie zur Urgroßmutter Isai's, des Vaters von David, gemacht wird, zwischen ihrer Zeit und dem Davidischen Zeitalter, beiläufig von 1450 — 1050 v. Chr., zu wenige Generationen gesetzt, nämlich, die Rahab oder den David mitgezählt, 4 für 400 Jahre. Doch dieser Fehler fällt insofern auf die A. T.lichen Genealogien selbst zurück, als Isai's Urgroßvater Salmon, welchen Matthäus zum Gatten der Rahab macht, auch Ruth 4, 20, wie bei Matthäus, Sohn eines Nahasson ist, welcher nach 4 Mos. 1, 7. noch der Zeit des Zugs durch die Wüste angehörte; [9]) von wo aus es denn nahe lag, seinen Sohn mit jener Rahab, welche die israelitischen Kundschafter gerettet hatte (Jos. 2.), in Verbindung zu bringen, um diese Frau, auf welche der patriotische Israelite einen besondern Werth legte (vgl. Jak. 2, 25. Hebr. 11, 31.), in das Geschlecht Davids und des Messias hereinzuziehen.

---

[9]) Hiedurch wird die Auskunft Kuinöl's, Comment. in Matth. p. 3., die hier genannte Rahab von der berühmten zu unterscheiden, außer dem Willkürlichen auch vollends überflüssig.

Mehrere Abweichungen finden sich in dem Abschnitte von David bis zu Serubabel und dessen Sohn, oder der zweiten Dekatetras, sammt den ersten Gliedern der dritten. — Erstlich, während es hier V. 8. heißt: Ἰωρὰμ ἐγέννησε τὸν Ὀζίαν: so wissen wir aus 1. Chron. 3, 11. 12., daß Usia nicht der Sohn, sondern der Enkel des Sohns von Joram war, und drei Könige zwischen beide fallen, nämlich Ahasja, Joas und Amazia, hierauf erst Usia (2. Chron. 26, 1; oder, wie er 1. Chron. 3, 12. und 2. Kön. 14, 21. heißt, Asaria). — Zweitens sagt unser Genealogist V. 11: Ἰωσίας δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ. Aber aus 1. Chron. 3, 16. ersehen wir einestheils, daß der Sohn und Nachfolger des Josias Jojakim hieß, und erst dessen Sohn und Nachfolger Jechonia oder Jojachin (2. Kön. 24, 6. 2. Chron. 36, 8.); anderntheils werden von Jechonia, dem hier ἀδελφοὶ zugeschrieben sind, in jener Stelle keine Brüder namhaft gemacht, wohl aber hatte Jojakim Brüder: so daß die Erwähnung der ἀδελφοὶ Ἰεχονίου bei Matthäus aus einer Verwechslung der genannten beiden Männer hervorgegangen zu sein scheinen kann. — Eine dritte Abweichung findet in Bezug auf Serubabel statt. Während dieser hier V. 12. ein Sohn Salathiels heißt, wird er 1. Chron. 3, 19. nicht durch Schealthiel, sondern durch dessen Bruder Pedaja von Jechonia abgeleitet; wogegen jedoch Esra 5, 2. und Haggai 1, 1. Serubabel wie hier als Sohn Schealthiels bezeichnet ist. Endlich der hier als Serubabels Sohn genannte Abiud ist 1. Chron. 3, 19 f. unter den Kindern Serubabels nicht zu finden; vielleicht weil Abiud nur der vom Sohne genommene Beiname eines der dort Genannten war. [10])

Von diesen Abweichungen sind die zweite und dritte unverfänglich, und können sich ohne Absicht und auch ohne zu große Nachlässigkeit eingeschlichen haben; denn die Auslassung des Jojakim kann durch den Gleichklang der Namen יְהוֹיָקִים und יְהוֹיָכִין veranlaßt sein, und durch eben diese Verwechslung auch die Erwähnung von Brüdern des Jechonia; während das von Serubabel Gesagte die A. T.lichen Nachrichten nur zum Theil gegen sich,

---

[10]) Hoffmann, S. 154, nach Hug, Einl. 2, S. 271.

zum Theil aber für sich hat. Nicht ebenso leichten Kaufs läßt sich die zuerst aufgeführte Abweichung, das Ueberspringen von drei wohlbekannten Königen, auf die Seite schaffen. Zwar hat man auch hier den Gleichklang der Namen geltend gemacht, und gemeint, ganz unabsichtlich sei der Verf. von Joram statt auf Ahasja (bei den LXX Ὀχοζίας) auf den ähnlich lautenden Ὀζίας gesprungen. Allein allzu geschickt trifft doch diese Auslassung, war einmal David doppelt gezählt, mit dem Augenmerk des Verfassers auf die dreifache Vierzehn zusammen, als daß man umhin könnte, mit Hieronymus eine besondere Absicht darin zu erkennen. [11]) Da er von Abraham bis David, wo der erste Absatz sich ergab, 14 Glieder vorfand: so scheint er gewünscht zu haben, auch die übrigen Abtheilungen dieser ersten gleichzählig zu finden; es boten sich aber von selbst noch zwei dar, indem in die ganze noch übrige Reihe das babylonische Exil als Scheidepunkt eintrat. Da nun jenem Wunsche die zweite Reihe in der

---

[11]) Vgl. Fritzsche, Comm. in Matth. p. 19; Paulus, exeget. Handbuch, 1, S. 289; de Wette, exeg. Handb. z. d. St. Wenn Olshausen S. 46. sagt, es könne nicht die Absicht des Matthäus gewesen sein, auf die 14Zahl zu dringen, da er ja mehrere Glieder auslasse: so heißt dieß die Sache auf den Kopf gestellt. Denn hier ist doch gerade umgekehrt zu schließen, dem Verf. müsse besonders viel an der 14Zahl gelegen gewesen sein, sonst würde er nicht, um sie nicht zu überschreiten, wohlbekannte Glieder ausgemerzt haben. — Ebendamit widerlegt sich auch die Ansicht, welche vor den Lücken bei Joram und Josias (V. 8. u. 11.) das ἐγέννησε nicht im engern wörtlichen, sondern nur im weiteren Sinne von: e posteris ejus erat, genommen wissen will, als hätte der Genealogist die weggelassenen Glieder nicht ausschließen, vielmehr hinzugedacht wissen wollen (Kuinöl z. d. St.): unmöglich hätte er dann so zusammenzählen können, wie er thut. Von gleichem Schlage ist die Ausflucht Hoffmann's, γενεὰ hier nicht für Glied, sondern für Generation zu nehmen, so daß V. 17. ἀπὸ Δαβὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας Β. γενεαὶ δεκατέσσαρες, nur sagen soll, von David bis zum Exil, oder, wie Hoffmann rechnet, zum Wiederaufbau des Tempels, seien es 14 Menschenalter, d. h. 500 Jahre gewesen, womit nicht gesagt sein solle, daß das in Rede stehende Geschlecht während dieses Zeitraums nicht weiter als 14 Sprossen getrieben habe (S. 156.). Und doch sind eben nur so viele aufgezählt!

Art nicht entsprach, daß die Stammtafel der Davididen bis zum Exil vier Glieder über 14 darbot: so ließ er hier vier Namen weg; warum gerade diese, möchte wenigstens bei den drei zuletzt erwähnten schwer zu entscheiden sein.[12])

Daß dem Verfertiger dieser Genealogie so viel an der dreimal gleichen Zahl lag, davon könnte zwar der Grund, wie einige annehmen, ein lediglich mnemonischer gewesen sein, leichterer Behaltbarkeit wegen die Genealogie nach orientalischer Sitte in gleiche Abschnitte zu theilen;[13]) doch möchte sich wohl mit diesem zugleich ein mystischer Grund verbunden haben. Es fragt sich, ob dieser in der bestimmten Zahl, welche sich dreimal wiederholt, oder überhaupt nur darin, daß dieselbe Zahl dreimal wiederkehrt, zu suchen sei? Daß es dem Genealogisten um die Wiederholung gerade der Vierzehn, als der doppelten heiligen Sieben, zu thun gewesen,[14]) ist unwahrscheinlich, weil er sonst schwerlich die 7 so ganz in die 14 versteckt haben würde; noch weniger läßt sich mit Olshausen zulässig finden, daß die 14 als der Zahlwerth des Namens David besonders hervorgehoben sei;[15]) denn solche Künsteleien der rabbinischen Gematria finden sich sonst in den Evangelien nicht. Mithin möchte es mehr nur um die Wiederholung der gleichen Zahl, nachdem sich zufällig zuerst die 14 ergeben hatte, bei Festhaltung von dieser zu thun gewesen sein, indem die Juden außerordentliche göttliche Heimsuchungen, erfreuliche wie traurige, in bestimmten Zwischenzeiten wiederkehrend sich dachten; so daß, wie auf den Gründer des heiligen Volkes in 14 Generationen der König nach dem Herzen Gottes gefolgt war: ebenso 14 Generationen nach der Wiederherstellung des Volkes der Sohn Davids, der Messias, gekommen sein mußte.[16])

---

[12]) Doch vgl. Fritzsche z. d. St.

[13]) Fritzsche in Matth. S. 11.

[14]) Paulus, S. 292.

[15]) Bibl. Comment. S. 46. Anm.

[16]) S. Schneckenburger, Beiträge zur Einleitung in das N. T., S. 41 f., und die daselbst angeführte Stelle aus Joseph. B. j. 6, 4, 8. Außerdem kann verglichen werden die von Schöttgen, horae hebr.

Ganz dieselbe Gleichmäßigkeit finden wir schon in den ältesten Genealogien der Genesis. Wie nach dem βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων Cap. 5. von dem ersten Stammvater der Menschen an der andere, Noah: so ist von diesem oder vielmehr dessen Sohne an der Vater der Gläubigen, Abraham, der Zehnte. [17])

Diese apriorische Behandlungsweise seines Stoffes, das Prokrustesbette, auf welches er, fast wie ein construirender Philosoph, denselben bald dehnend, bald verkürzend legt, kann für den Verfasser unserer Genealogie kein günstiges Vorurtheil erwecken. Zwar beruft man sich auf die Sitte orientalischer Genealogisten, sich auch sonst solche Auslassungen zu erlauben; allein wer mit der ausdrücklichen Erklärung, πᾶσαι αἱ γενεαὶ während eines Zeitraums seien 14, eine Geschlechtstafel gibt, in welcher durch Zufall oder Absicht mehrere Glieder fehlen, der zeigt eine Willkür oder Unkritik, welche das Vertrauen auf die Sicherheit seiner Geschlechtsableitung überhaupt erschüttern muß.

Der Genealogie bei Lukas für sich genommen sieht man nicht so viele Fehler, wie der des Matthäus, an. Denn einmal ihre Vergleichung mit sich selbst liefert gar kein Ergebniß, da sie nicht wie jene durch Ziehung einer Summe über sich selbst die Probe macht; [18]) dann aber auch von Seiten des A. T. fehlt ihr die Controle großentheils, weil sie von David

---

et talm. zu Matth. 1 angeführte Stelle aus Synopsis Sohar p. 132 n. 18: Ab Abrahamo usque ad Salomonem XV sunt generationes, atque tunc luna fuit in plenilunio. A Salomone usque ad Zedekiam iterum sunt XV generationes, et tunc luna defecit, et Zedekiae effossi sunt oculi.

[17]) Auf die Analogie dieser A. T. lichen Geschlechtstafeln mit den evangelischen in Rücksicht auf die absichtsvolle Gleichheit der Zahlen hat de Wette hingewiesen, Kritik der mos. Geschichte, S. 69. Vgl. S. 48.

[18]) Daß übrigens auch sie in Siebenzahlen aufgeht (von Adam bis Abraham 3; von Abraham bis David 2; von Nathan bis Salathiel 3; von Serubabel bis Jesus 3; zusammen 11 — wobei Abraham doppelt gezählt werden muß), darauf hat Theile aufmerksam gemacht, zur Biographie Jesu, S. 43.

und Nathan an fast durch lauter unbekannte Geschlechter herabläuft, von welchen sich im A. T. kein Stammbaum findet. Nur in zwei Gliedern berührt sie von da an eine im A. T. erwähnte Linie, in Salathiel und Serubabel; kommt aber eben hiedurch in Widerspruch mit 1. Chron. 3, 17. 19 f., indem sie den Salathiel einen Sohn von Neri nennt, da doch nach der angeführten Stelle Jechonia sein Vater war; als Sohn Serubabels aber einen Resa namhaft macht, welcher in der Chronik unter Serubabels Kindern fehlt. Auch in der vorabrahamischen Geschlechterreihe findet sich die Abweichung, daß zwischen Arphachsad und Sela Lukas einen *Καϊνὰν* einschiebt, welcher im hebräischen Texte 1. Mos. 10, 24. 11, 12 ff. sich nicht findet, übrigens schon von den LXX eingeschaltet war. Nämlich im dritten Gliede der ersten Reihe, von Adam an, hat auch der Grundtext diesen Namen, und von da scheint ihn die Uebersetzung an die gleiche Stelle der zweiten Reihe, von Noah an gezählt, verpflanzt zu haben.

§. 21.

Vergleichung beider Genealogien. Versuche, ihren Widerstreit zu lösen.

Noch weit auffallendere Ergebnisse bekommt man aber, wenn man die beiden Genealogien bei Matthäus und Lukas mit einander vergleicht, und ihrer Abweichung von einander sich bewußt wird. Einige der stattfindenden Differenzen zwar sind unverfänglich und selbst nichtsbedeutend, wie die Verschiedenheit der Richtung, daß die Geschlechtstafel bei Matthäus abwärts geht, von Abraham auf Jesus, die bei Lukas aber aufwärts, von Jesus auf seine Vorfahren zurück; ebenso die Verschiedenheit des Umfangs, welchen Lukas weiter absteckt, als Matthäus, indem dieser das Geschlecht Jesu nur bis auf Abraham, jener dagegen, vielleicht in paulinisch-universalistischem Sinne ein ihm vorliegendes Document verlängernd, [1]) auf Adam und Gott selbst zurückführt. Bedenklicher schon ist

[1]) S. Chrysostomus und Luther, bei Credner, Einleitung in das N. T., 1, S. 143 f. Winer, bibl. Realwörterbuch, 1, S. 659.

der nicht geringe Unterschied in der Zahl der Generationen für gleiche Perioden, indem zwischen David und Jesus Lukas 41, Matthäus dagegen nur 26 Geschlechter hat. Die Hauptschwierigkeit jedoch liegt darin, daß Lukas zum Theil ganz andre Individuen zu Vorfahren Jesu macht, als Matthäus. Zwar stimmen sie in der Angabe derselben nicht allein darin überein, daß beide das Geschlecht Jesu durch Joseph auf David und Abraham zurückführen; sondern auch in Bezug auf die Mittelglieder, durch welche sie dieß thun, treffen sie in den Generationen von Abraham bis David, und später in den beiden Namen Salathiel und Serubabel, zusammen. Der eigentlich verzweifelte Punkt ist nun aber der, daß von David bis auf den Pflegevater Jesu, mit Ausnahme von zweien ungefähr in der Mitte, lauter verschiedene Namen bei Lukas und Matthäus sich finden. Nach Matthäus nämlich hieß der Vater Josephs Jakob, nach Lukas Eli; nach Matthäus ist der Sohn Davids, durch welchen Joseph von diesem König abstammte, Salomo, nach Lukas Nathan: und so läuft dann das Geschlechtsregister des Matthäus durch den bekannten Königsstamm herunter, das bei Lukas durch eine unbekannte Nebenlinie; nur in Salathiel und Serubabel treffen beide zusammen, doch so, daß sie sogleich wieder Salathiels Vater und den Sohn Serubabels verschieden haben. Da diese Differenz ein vollkommener Widerspruch zu sein scheint, so ist man von jeher mit Lösungsversuchen äußerst geschäftig gewesen. Um von offenbar ungenügenden Auswegen, wie mystischer Deutung [2]) oder willkürlicher Aenderung der Namen, [3]) nichts zu sagen, so haben sich besonders zwei Hypothesenpaare ausgebildet, von welchen je ein Paar sich gegenseitig stützt oder doch verwandt ist.

Das erste Paar bilden die Voraussetzung des **Augustinus**, daß bei Joseph ein Adoptionsverhältniß stattgefunden,

---

[2]) Orig. homil. in Lucam 28.

[3]) **Luther**, Werke, Bd. 14. Walch. Ausg. S. 8 ff.

und nun der eine Evangelist seinen wirklichen, der andere seinen Adoptiv-Vater nebst dessen Stammbaum gebe, [4]) — und die Annahme des alten Chronologen Julius Africanus, daß bei Josephs Eltern eine Levirats-Ehe eingetreten sei, und nun der Stammbaum des einen Evangelisten dem natürlichen, der andere dem gesetzlichen Vater Josephs angehöre; durch den einen habe er von der Salomonischen, durch den andern von der Nathanischen Linie des Davidischen Geschlechts abgestammt. [5]) Die nähere Frage, welche von beiden Genealogien den natürlichen, und welche den gesetzlichen Vater mit seinem Stammbaum angebe, kann nach zweierlei Kriterien entschieden werden, deren eines mehr dem Buchstaben, das andere mehr dem Geist und Charakter der beiden Evangelisten angehört, und welche eine entgegengesetzte Entscheidung herbeigeführt haben. Augustinus und auch schon Africanus haben darauf gesehen, welcher von beiden Evangelisten zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Joseph und demjenigen, den er als dessen Vater namhaft macht, sich eines Ausdrucks bediene, welcher bestimmter als der des andern auf ein natürliches Sohnesverhältniß hinweise. Einen solchen gebraucht nun Matthäus; indem er nämlich sagt: Ἰακὼβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσὴφ: so scheint das γεννᾷν nur das natürliche Verhältniß bezeichnen zu können, während das Ἰωσὴφ τῦ Ἡλὶ bei Lukas ebensowohl das Verhältniß eines Adoptivsohns, oder eines solchen, der vermöge des Leviratsverhältnisses als Sohn angesehen wird, anzeigen zu können scheint. Allein da die Verordnung der Leviratsehe gerade den Zweck hatte, Namen und Geschlecht eines kinderlos Verstorbenen zu erhalten: so war es jüdische Sitte, den aus

---

[4]) De consensu Evangelistarum, 2, 3, u. c. Faust., 3, 3; unter den Neueren z. B. E. F. in Henke's Magazin 5, 1, 180 f. Nachdem Augustin später die Schrift des Africanus kennen gelernt hatte, gab er seine Ansicht gegen die des letzteren auf. Retract. 2, 7.

[5]) Bei Eusebius, H. E. 1, 7., und neuerlich z. B. Schleiermacher, über den Lukas, S. 53.

solcher Ehe zuerst entsprossenen Sohn nicht in das Geschlechtsregister des natürlichen Vaters einzutragen, wie hier Matthäus thun soll, sondern in das des gesetzlichen Vaters, wie dieß Lukas nach der obigen Voraussetzung beobachtet. Daß nun aber gerade der so ganz jüdisch gebildete Verfasser des ersten Evangeliums, oder der Genealogie insbesondere, einen solchen Verstoß begangen haben sollte, kann man nicht wahrscheinlich finden: weßwegen z. B. Schleiermacher dem Geiste der beiden Evangelisten gemäß annehmen zu müssen glaubt, daß Matthäus, unerachtet seines ἐγέννησε, doch nach jüdischem Brauche den Stammbaum des gesetzlichen Vaters gebe; Lukas aber, vielleicht kein geborner Jude und der jüdischen Gewohnheiten minder kundig, habe die Stammtafel der jüngeren Brüder Josephs zur Hand bekommen, welche nicht, wie der Erstgeborne, auf das Geschlecht des verstorbenen gesetzlichen, sondern des natürlichen Vaters geschrieben wurden, und diese habe er nun auch für die Stammtafel des Erstgebornen, Joseph, gehalten, was sie nur nach dem natürlichen Momente war, auf welches aber die jüdische Genealogistik keine Rücksicht nahm.[6]) Allein abgesehen von dem erst unten zu Erweisenden, daß die Genealogie bei Lukas schwerlich vom Verf. des Evangeliums herrührt, also aus dessen minder jüdischer Bildung kein Schluß auf die Deutung des von ihm aufgenommenen Geschlechtsregisters gilt: so würde der Genealogist im ersten Evangelium sein ἐγέννησε nicht so ohne allen Beisatz hingeschrieben haben, wenn er an ein bloß gesetzliches Vaterverhältniß gedacht hätte; weßwegen die beiden Ansichten von dem Verhältniß der Genealogien in dieser Beziehung gleich schwierig sind.

Indeß, wir müssen uns diese, bis jetzt nur im Allgemeinen bezeichnete Hypothese erst näher vor die Vorstellung bringen, um über ihre Zulässigkeit urtheilen zu können. Da in Bezug auf die Voraussetzung der Leviratsehe Verfahren und Ergebniß im Ganzen dasselbe bleibt, ob wir mit Augustin und Afri-

---

[6]) A. a. O. S. 53. Vgl. Winer, bibl. Realwörterbuch, 1. Band. S. 660.

canus dem Matthäus, oder mit Schleiermacher dem Lukas die Angabe des natürlichen Vaters zuschreiben: so wollen wir das Verhältniß beispielsweise in der ersten Form betrachten; um so mehr, da uns Eusebius nach Africanus eine sehr genaue Ausführung hierüber hinterlassen hat. Nach dieser Vorstellungsweise war also Josephs Mutter zuerst mit demjenigen Manne verheirathet, welchen Lukas als Josephs Vater nennt, mit Eli; da aber dieser ohne Kinder starb, so ehelichte vermöge des Leviratsgesetzes sein Bruder, der von Matthäus als Vater Josephs genannte Jakob, die Wittwe, und erzeugte mit ihr den Joseph, welcher nun gesetzlich als Sohn des verstorbenen Eli angesehen wurde, wie dieß Lukas angibt, während er natürlich der Sohn seines Bruders Jakob war, eine Betrachtungsweise, welcher Matthäus gefolgt ist.

Allein, bloß so weit geführt, würde die Hypothese keineswegs ausreichen. Denn wenn die beiden Väter Josephs wirkliche Brüder, Söhne desselben Vaters, waren: so hatten sie Einen und denselben Stammbaum, und es müßten in diesem Falle die beiden Genealogien nur den Vater des Joseph verschieden haben, über demselben aber sogleich wieder zusammenlaufen. Um zu erklären, wie sie bis auf David hinauf abweichen können, muß man die zweite Voraussetzung hinzufügen, welche auch Africanus gemacht hat, daß die beiden Väter des Joseph nur Halbbrüder gewesen, nämlich nur einerlei Mutter, nicht aber denselben Vater, gehabt haben. Man müßte also annehmen, die Mutter der beiden Väter Josephs habe nach einander in zwei Ehen gelebt: einmal mit dem Matthan des Matthäus, welcher durch Salomo und die königliche Linie von David descendirte, und diesem habe sie den Jakob geboren; außerdem aber sei sie vor- oder nachher mit dem Matthat des Lukas verehelicht gewesen, welcher durch Nathan Davids Nachkomme war, und dieser habe den Eli mit ihr erzeugt; nach dessen Verheirathung und kinderlosem Ableben sein Halbbruder Jakob seine Wittwe geheirathet, und gesetzlich für den Verstorbenen den Joseph erzeugt habe.

Müssen wir schon bis hieher die Hypothese einer gerade in zwei aufeinanderfolgenden Gliedern so verwickelten Ehe, zu welcher die Abweichung der beiden Genealogien uns trieb, zwar keineswegs unmöglich, aber doch unwahrscheinlich finden: so wird die Schwierigkeit durch die unwillkommene Uebereinstimmung noch verdoppelt, welche sich, wie schon erwähnt, mitten unter den abweichenden Reihen, in den beiden Gliedern Salathiel und Serubabel, findet. Um nämlich zu erklären, wie sowohl Neri bei Lukas als Jechonia bei Matthäus Vater des Salathiel, des Vaters von Serubabel, heißen könne: müßte nicht nur die Annahme einer Leviratsehe wiederholt werden, sondern auch die, daß die beiden nacheinander mit derselben Frau vermählten Brüder dieß nur mütterlicher Seits gewesen seien. Wesentlich gemindert wird diese Schwierigkeit auch nicht durch die Bemerkung, daß nicht bloß der Bruder, sondern überhaupt der nächste Blutsverwandte dem andern in einer Leviratsehe folgen — wenn nicht gemußt, so doch gekonnt habe (Ruth 3, 12 f. 4, 4 f.). [7] Denn da auch über zwei Vettern der Stammbaum weit früher zusammenlaufen muß, als er hier über Jakob und Eli und über Jechonia und Neri zusammengeht: so müßte man doch beidemale die Hypothese von Halbbrüdern zu Hülfe nehmen; nur daß dann die beiden so eigenthümlichen Ehen nicht in zwei unmittelbar auf einander folgende Geschlechter fallen würden. Daß nun dieser seltsame Doppelfall sich nicht allein zweimal wiederholt, sondern daß auch beidemale die Genealogisten sich in die Angabe des natürlichen und des gesetzlichen Vaters auf die gleiche Weise, und beidemale stillschweigend, getheilt haben sollten, das ist so unwahrscheinlich, daß auch die Hypothese einer Adoption, welche nur von der Hälfte dieser Schwierigkeiten gedrückt ist, schon daran mehr als genug hat. Da nämlich zur Adoption kein brüderliches, oder sonstiges Verwandtschaftsverhältniß des na-

---

7) Vgl. Michaelis, Mos. Recht. 2, S. 200. Winer, bibl. Realwörterb. 2, S. 22 f.

türlichen und des adoptirenden Vaters erfordert wird: so fällt zwar die zweimalige Zuflucht zu einer Halbbruderschaft weg, und es bleibt nur die Nothwendigkeit, zweimal ein Adoptions-Verhältniß anzunehmen und zweimal das Eigene, daß die eine Genealogie es unjüdisch ignorirte, die andere aber nur stillschweigend berücksichtigte.

Auf weit bequemere Weise glaubte man daher in neuerer Zeit den Knoten durch die Annahme lösen zu können, daß wir nur bei dem einen Evangelisten die Genealogie des Joseph, bei dem andern aber die der Maria haben, deren Verschiedenheit also kein Widerspruch wäre;[8]) wozu man gerne noch die Voraussetzung fügt, daß Maria eine Erbtochter gewesen sei.[9]) Die Ansicht, daß auch Maria aus Davidischem Geschlechte stamme, ist schon alt. Zwar der Idee zulieb, daß in dem Messias, als zweitem Melchisedek, die königliche Würde mit der priesterlichen vereinigt sein sollte,[10]) und verleitet durch die Verwandschaft der Maria mit der Aaronstochter Elisabet, wie sie von Lukas 1, 36. an die Hand gegeben ist,[11]) ließen nicht nur schon frühzeitig Manche den Joseph von einer aus den Stämmen Juda und Levi gemischten Familie abstammen,[12])

---

[8]) So z. B. Spanheim, dubia evang. P. 1. S. 13 f. Lightfoot, Michaelis, Paulus, Kuinöl, Olshausen, jetzt Hoffmann u. A.

[9]) Schon Epiphanius, Grotius, stellten diese Vermuthung auf. Olshausen nimmt sie an (S. 43.,) weil es zum Entwicklungsgange des Davidischen Geschlechts zu passen scheine (siehe über ein ähnliches Passen §. 20. Anmerk. 9.,) daß diejenige Linie desselben, aus welcher der Messias hervorgehen sollte, sich mit einer Erbtochter beschloß, die den verheißenen ewigen Erben des Davidischen Throns gebärend, dieselbe endigte!

[10]) Testament. XII Patriarch., Test. Simeon c. 7. In Fabric. Codex pseudepigr. V. T. p. 542: ἐξ αὐτῶν (den Stämmen Levi und Juda) ἀνατελεῖ ὑμῖν τὸ σωτήριον τȣ͂ θεȣ͂. Ἀναςήσει γὰρ Κύριος ἐκ τȣ͂ Λευῒ ὡς ἀρχιερέα, καὶ ἐκ τȣ͂ Ἰȣ́δα ὡς βασιλέα κ. τ. λ.

[11]) Vgl. jedoch Paulus a. a. O. S. 119.

[12]) Vgl. Thilo, cod. apocr. N. T. 1, S. 374 ff.

sondern auch die Ansicht war nicht selten, daß Jesus durch Joseph zwar aus königlichem, durch Maria aber aus priesterlichem Geschlechte gewesen sei. [13]) Gewöhnlicher jedoch wurde bald die Ansicht von einer Davidischen Abstammung Maria's. Mehrere Apokryphen sprechen sich dahin aus; [14]) ebenso Justin der Märtyrer, bei welchem man den Ausdruck, daß die Jungfrau aus dem Geschlechte Davids, Jakobs, Isaaks und Abrahams gewesen, selbst als eine Andeutung auslegen könnte, daß er eines unsrer Geschlechtsregister, welche ja ebenso über David auf Abraham zurückgehen, auf die Maria bezogen hätte. [15])

Fragt man nun aber, welcher der beiden Stammbäume als der der Maria gefaßt werden solle, so scheint dieß eigentlich bei keinem von beiden möglich zu sein, indem beide gar zu bestimmt sich als Genealogien des Joseph ankündigen; der eine in den Worten: *Ἰακὼβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσὴφ*, der andere durch die Worte: *υἱὸς Ἰωσὴφ τȣ̃ Ἡλί*. Dennoch aber lautet auch hier das *ἐγέννησε* des Matthäus bestimmter als das *τȣ̃* des Lukas, welches nach jenen Auslegern wohl auch einen Schwiegersohn oder Enkel anzeigen könnte, so daß die Genealogie bei Lukas in den Worten 3, 23. entweder sagen wollte: Jesus war nach der gewöhnlichen Ansicht ein Sohn Josephs, welcher selbst ein Schwiegersohn des Eli, Vaters der Maria war; [16]) oder: Jesus war, wie man glaubte, ein Sohn Josephs, und durch Maria ein Enkel des Eli. [17]) Indem man hiegegen einwenden kann,

---

[13]) So z. B. der Manichäer Faustus bei Augustin. contra Faust. L. 23, 4.

[14]) Protevangel. Jacobi c. 1 f. u. 10. und evangel. de nativitate Mariae c. 1. werden als die Eltern der Maria Joachim und Anna, aus Davidischem Geschlechte, genannt. Faustus hingegen, in der angeführten Stelle, bezeichnet eben diesen Joachim als sacerdos.

[15]) Dial. c. Tryph. 43, 100. der Mauriner Ausg. Paris 1742.

[16]) So namentlich Paulus z. d. St. Auch die Juden, indem sie eine Maria, Tochter Eli's, als gequält in der Unterwelt vorstellen (s. Lightfoot a. a. O.,) scheinen den von Eli ausgehenden Stammbaum bei Lukas für den der Maria genommen zu haben.

[17]) So z. B. Lightfoot, horae, p. 750; Osiander, S. 86.

daß die Juden bei ihren Genealogien auf die weibliche Linie keine Rücksicht zu nehmen pflegten: [18]) so kommt hier die weitere Hypothese zu Hülfe, daß Maria eine Erbtochter, d. h. die Tochter eines söhnelosen Vaters, gewesen, in welchem Falle es nach 4. Mos. 36, 6. und Nehem. 7, 63. die jüdische Sitte mit sich gebracht habe, daß der Mann, der eine solche Tochter ehlichte, nicht nur aus demselben Stamme mit ihr sein mußte, sondern sich auch in ihr Geschlecht aufnehmen ließ, und somit ihre Vorfahren zu den seinigen machte. Allein nur das Erstere ist aus der mosaischen Stelle erweislich; wogegen aus der andern, in Vergleichung mit mehreren ähnlichen (Esra 2, 61. 4. Mos. 32, 41. vergl. mit 1. Chron. 2, 21 f.,) nur so viel erhellt, daß ausnahmsweise bisweilen Einer nach den mütterlichen Vorfahren benannt wurde. Doch die Schwierigkeit wegen der jüdischen Sitte tritt ganz zurück hinter einer ungleich bedeutenderen. Wenn es nämlich gleich nicht geläugnet werden kann, daß der Genitiv bei Lukas, als Casus der Abhängigkeit überhaupt, an sich jedes Verwandtschaftsverhältniß, mithin auch das des Schwiegersohns oder Enkels, bedeuten könnte: so dürfte doch der Zusammenhang nicht so entschieden dagegen sein, wie hier. In den 34 oberen Gliedern, die uns aus dem A. T. bekannt sind, bezeichnet dieser Genitiv nachweislich durchweg das eigentliche Sohnesverhältniß; ebenso wieder in der Mitte, zwischen Salathiel und Serubabel: wie könnte er das Einemal bei Joseph den Schwiegersohn anzeigen? oder wie gar nach Andern das durchaus im Nominativ hinzuzudenkende *υἱὸς* in fortwährender Aufsteigung: Sohn, Enkel, Urenkel, bis zum entferntesten Abkömmling hin? Beruft man sich auf das *Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ* wo der Genitiv auch nicht Sohn im eigentlichen Sinne bedeuten könne: so zeigt er doch auch hier auf den unmittelbaren Daseinsurheber hin, ein Begriff, unter welchen weder Schwiegervater noch Großvater gestellt werden können. — Eine wei-

[18]) Juchasin f. 55, 2. bei Lightfoot S. 183. und Bava bathra f. 110, 2. bei Wetstein S. 230 f. Vergl. indeß Joseph. Vita, 1.

tere Schwierigkeit hat diese Auffassung der beiden Stammbäume mit der ersteren gemein, nämlich, das Zusammentreffen beider in den Namen Salathiel und Serubabel zu erklären. Man könnte auch hier wie dort eine Leviratsehe voraussetzen: doch die hiehergehörigen Erklärer ziehen meistens die Annahme vor, daß diese gleichen Namen in den beiden Genealogien gar nicht dieselben Personen bezeichnen. Allein, wenn Lukas an der 21ten und 22ten Stelle nach David, wie Matthäus — die vier übergangenen Glieder eingerechnet — an der 19ten und 20ten, [19]) dieselben Namen, worunter ein sehr berühmter, hat: so ist gewiß auch an dieselben Personen zu denken.

Ueberhaupt findet sich sonst im N. T. nicht nur keine Spur von einer Davidischen Abstammung der Maria, [20]) sondern einige Stellen sprechen sogar dagegen. Luc. 1, 27. bezieht sich das ἐξ οἴκου Δαβὶδ nur auf das zunächst stehende: ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, nicht aber auf das entferntere: παρθένον μεμνηστευμένην; hauptsächlich aber die Wendung Luc. 2, 4: ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ — διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαβὶδ, ἀπογράψασθαι σὺν Μαρίᾳ κ. τ. λ., wo so leicht statt αὐτὸν αὐτοὺς gesetzt werden konnte, wenn der Verfasser einen Gedanken an eine Davidische Abkunft auch der Maria hatte, verstärkt zum Ueberfluß die nachgewiesene Unmöglichkeit, die Davidische Genealogie gerade des dritten Evangelisten auf die Maria zu beziehen.

§. 22.

Die Genealogien unhistorisch.

Bedenkt man die unüberwindlichen Schwierigkeiten, in welche sich alle diese Vereinigungsversuche unvermeidlich verwickeln: so

---

19) Nach Osiander (S. 86) sind dieß ungleiche Zeitstellen.

20) Wie Neander mit Hoffmann in Luc. 1, 32. eine solche Spur finden will, ist nicht einzusehen. Uebrigens erlaubt Neander'n sein Wahrheitsgefühl nicht, den Stammbaum bei Lukas, so wie er dasteht, als den der Maria anzusprechen; er ergreift daher den Ausweg, der-

wird man wohl mit freier denkenden Exegeten an der Möglichkeit einer Friedensstiftung zwischen beiden Geschlechtstafeln verzweifeln, und ihren gegenseitigen Widerspruch anerkennen müssen.[1]) Indem so wenigstens nicht beide richtig sein können: so scheint, wenn gewählt werden sollte, zunächst Manches für die des Lukas zu sprechen. Für's Erste zeigt sie doch nicht dieselbe Willkür im Zählen und Gleichmachen der Perioden, und, während für den Zeitraum von David bis Jechonia oder Neri die 20 Geschlechter des Lukas der Wahrscheinlichkeit wenigstens nicht ferner stehen, als Matthäus mit seiner Weglassung von 4 Gliedern der geschichtlichen Wahrheit: so sind für die Periode von Jechonia (geb. 617 v. C.) bis auf Jesus, d. h. beiläufig 600 Jahre, 22 Generationen, jede zu 27½ Jahr, wie sie Lukas gibt, der Natur der Sache, und namentlich des Orients, angemessener, als die 13 des Matthäus, jede zu 46 Jahren. Außerdem macht sich die Geschlechtstafel des Lukas dadurch weniger eines verherrlichenden Bestrebens verdächtig, als die des Matthäus, daß sie, mit der Davidischen Abkunft überhaupt zufrieden, das Geschlecht Jesu nicht wie jene gerade durch die königliche Linie herunterführt. Indeß läßt sich hier ebenso umgekehrt unwahrscheinlich finden, daß von der minder bedeutenden Nathanischen, als daß von der königlichen Linie ein Stammbaum vorhanden gewesen sei; auch scheint die öftere Wiederholung derselben Namen, auf welche Hoffmann mit Recht aufmerksam macht, die Genealogie des Lukas als eine gemachte zu bezeichnen.

---

selbe habe vielleicht ursprünglich zwar sich auf Maria bezogen, im Evangelium aber eine unrichtige Stellung erhalten; doch fühlt er sich auch hiemit nicht sicher, und läßt das Verhältniß beider Genealogien dahingestellt (L. J. Chr. S. 17. Anm.).

[1]) So Eichhorn, Einl. in das N. T. 1. Bd. S. 425. Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 232. Wegscheider, Institut. §. 123, not. d. de Wette, bibl. Dogm. §. 279. und exeget. Handbuch 1, 2. S. 32. Winer, bibl. Realwörterb. 1, S. 660 f. Hase, Leben Jesu, §. 33. Fritzsche, Comm. in Matth. p. 35. Ammon, Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion, 1, S. 196 ff.

So hat in der That keine vor der andern etwas voraus: sondern, wenn die eine als unhistorisch anzusprechen ist, so auch die andere, zumal es sehr wenig Wahrscheinlichkeit hat, daß nach den Zerrüttungen des Exils und der folgenden Zeiten in der obscuren Familie des Joseph noch so weit hinaufreichende Genealogien vorhanden gewesen.[2]) Erkennen wir somit in beiden, so weit sie nicht aus dem A. T. geschöpft sind, freie Bildungen, oder doch willkürliche Anwendungen vorhandener fremder Genealogien auf Jesum: so könnten wir dabei immer noch das als historische Grundlage festhalten, daß Jesus von David abgestammt habe, und nur die Mittelglieder dieser Abstammung von Verschiedenen verschieden ergänzt worden seien.[3]) Allein das Eine, worauf man sich hiefür beruft, die durch den Census veranlaßte Reise der Eltern Jesu nach Bethlehem, steht selbst nichts weniger als fest, wie wir bald genug sehen werden, und würde überdieß noch lange nicht hinreichen, ihre Abkunft gerade von David wahrscheinlich zu machen. Gewichtiger ist der andere Grund, daß Jesus überall im N. T., und ohne bemerkbaren Widerspruch der Gegner, als Abkömmling Davids gilt. Doch könnte leicht auch das *υἱὸς Δαβίδ* ein Prädicat sein, welches Jesu nicht aus historischen, sondern aus dogmatischen Gründen beigelegt wurde. Der Messias konnte, den Weissagungen gemäß, nur von David stammen: wie denkbar daher, wenn ein Galiläer, dessen Abstammung weiter hinauf gar nicht bekannt war, dem mithin auch Niemand beweisen konnte, daß er nicht von David stamme — wie denkbar, wenn ein solcher sich den Ruf des Messias erworben hatte, daß

---

2) S. Winer, a. a. O.

3) Wie Fritzsche z. d. St., der übrigens nach der Beobachtung, welche er Prolegg. in Matthaeum p. XV. ausgesprochen: omne studium — eo contulit scriptor (der Verf. des ersten Evangeliums), ut nihil Jesu ad Messiae exemplar fingi posset expressius, in der Ueberschrift des ersten Kapitels, Comm. p. 6., einen weitergehenden Zweifel anzudeuten scheint: Jesus, ut de futuro Messia canunt V. T. oracula, est e gente Davidica per Josephum vitricum oriundus.

sich bald in verschiedenen Formen die Sage von der Davidischen Abkunft desselben bildete, und daß nun nach diesen Sagen Genealogien von ihm verfaßt wurden, welche aber, weil es an urkundlichen Nachrichten fehlte, nothwendig so abweichend und widersprechend ausfallen mußten, wie nun die Geschlechtsregister bei Matthäus und Lukas sich zu einander verhalten. [4])

Fragt man daher nach der sichern geschichtlichen Ausbeute, welche diese Genealogien gewähren, so besteht sie doch nur in dem auch sonsther Gewissen: Jesus hat, persönlich und durch seine Jünger, auch auf streng jüdisch Gesinnte einen so entschiedenen Eindruck der Messianität gemacht, daß diese nicht zweifelten, auch das prophetische Merkmal Davidischer Abstammung müsse bei ihm zugetroffen haben, und mehr als Eine Feder sich in Bewegung setzte, um durch genealogische Nachweisung dieses Merkmals seine Anerkennung als Messias zu rechtfertigen. [5])

---

[4]) S. de Wette, bibl. Dogm., a. a. O. und exeg. Handb., 1, 1, S. 14; Hase, L. J., a. a. O. Eine nicht unwahrscheinliche Veranlassung zu dieser Abweichung gibt Eusebius an (ad Steph. quaest. 3, nachgewiesen von Credner, 1, S. 68 f.), daß nämlich unter den Juden neben der Ansicht, der Messias müsse durch die königliche Linie von David abstammen, eine andere hergegangen sei, welche dieser vielfach verunreinigten und in ihrem letzten regierenden Gliede der ferneren Nachfolge auf dem Throne Davids unwürdig erklärten (Jerem. 22, 30) Linie eine minder befleckte, wenn auch minder berühmte, vorgezogen habe.

[5]) Die weiteren Betrachtungen über Ursprung und Bedeutung dieser Genealogien, welche sich aus der Zusammenhaltung derselben mit der Nachricht von Jesu übernatürlicher Erzeugung ergeben, können erst nach der Untersuchung über diese letztere Angabe folgen.



Drittes Kapitel.

Verkündigung der Empfängniß Jesu; dessen übernatürliche Erzeugung; Besuch der Maria bei Elisabet.

§. 23.

Abriß der verschiedenen, kanonischen und apokryphischen, Berichte.

In Bezug auf die nächste Herkunft Jesu findet in unsern kanonischen und apokryphischen Evangelien eine bedeutende Abstufung statt, indem in verschiedenen Graden mehr oder weniger weit in die Anfänge zurückgegangen, und diese kürzer oder ausführlicher, natürlicher oder gekünstelter, dargestellt werden. Markus und Johannes setzen die Geburt Jesu als gegeben voraus, und begnügen sich, gelegentlich im Verlauf ihrer Erzählungen Maria als die Mutter (Marc. 6, 3.) und Joseph als den Vater Jesu (Joh. 1, 46.) namhaft zu machen. Weiter gehen Matthäus und Lukas zurück, indem sie die Entstehung der messianischen Person Jesu genetisch darstellen, seine Geburt sammt den dieselbe vorbereitenden Umständen berichten. Unter den genannten Beiden selbst steigt Lukas noch etwas höher hinauf als Matthäus. Dieser nämlich läßt Maria, als Verlobte Josephs, schwanger befunden werden, und als nun hieran ihr Bräutigam Anstoß nimmt, und damit umgeht, sie zu entlassen, wird er im Traume durch den Engel des Herrn von dem göttlichen Ursprung und der hohen Bestimmung der

Leibesfrucht Maria's vergewissert; was die Folge hat, daß er die Maria heirathet, doch bis zur Geburt Jesu nicht ehlich berührt (Matth. 1, 18—25.). Ist somit bei Matthäus die Schwangerschaft der Maria eine vorgefundene und erst nachträglich durch den Engel gerechtfertigte: so wird dieselbe bei Lukas durch eine himmlische Erscheinung bevorwortet und angekündigt. Derselbe Gabriel, welcher dem Zacharias die Geburt des Johannes angesagt hatte, kündigt nun auch der mit Joseph verlobten Maria ihre durch göttliche Kraft zu bewirkende Schwangerschaft an; worauf die künftige Mutter des Messias mit der schwangeren Mutter des Vorläufers auf bedeutungsvolle Weise zusammentrifft, und ihre Empfindungen in hymnischer Form mit derselben tauscht (Luc. 1, 26—56.). Nahmen Matthäus und Lukas wenigstens das Verhältniß zwischen Maria und Joseph als gegebenes: so suchen apokryphische Evangelien, namentlich das **Protevangelium Jacobi** und das **Evangelium de nativitate Mariae**, [1]) mit deren Inhalte auch Kirchenväter theilweise zusammenstimmen, selbst jenes Verhältniß in seiner Entstehung darzustellen; ja, sie gehen sogar bis zur Geburt der Maria zurück, welcher sie eine ähnliche Vorausverkündigung, wie Lukas der Geburt des Täufers und Jesu, voranschicken. Wie die Geburtsgeschichte des Johannes bei Lukas vorzugsweise der des Samuel und Simson im A. T.: so ist nun die Geburtsgeschichte der Maria in den genannten Apokryphen der des Täufers, sammt jenen A. T.lichen, nachgebildet.

Joachim, so lautet die apokryphische Erzählung, und Anna (wie Samuels Mutter hieß) [2]) fühlen sich unglücklich in lange kinderloser Ehe (wie die Eltern des Johannes): da er-

---

[1]) Fabricius, Codex apocryphus N. T. 1, p. 19 ff. 66 ff.; Thilo, 1, p. 161 ff. 319 ff.

[2]) An diese fand sich schon Gregor von Nyssa oder sein Interpolator durch die apokryphische Anna erinnert, wenn er von ihr sagt: *Μιμεῖται τοίνυν καὶ αὕτη τὰ περὶ τῆς μητρὸς τȣ̃ Σαμȣὴλ διηγήματα κ. τ. λ.* bei Fabricius, 1, p. 6.

scheint ihnen beiden (wie Simsons Eltern) an verschiedenen Orten ein Engel, und verheißt ihnen ein Kind, die Gottesgebärerin, welche (wie der Täufer) von dem Engel einer nasiräischen Lebensweise bestimmt wird. In früher Kindheit wird nun Maria (wie Samuel) von ihren Eltern in den Tempel gebracht, wo sie von Engeln besucht und gespeist, auch göttlicher Anschauungen gewürdigt, bis zum zwölften Jahre verweilt. Mit den Jahren der Mannbarkeit soll sie aus dem Tempel entfernt werden, und über ihre weitere Versorgung und Bestimmung wird dem Hohenpriester das Orakel zu Theil, daß — zufolge der Weissagung Jes. 11, 1 f.: egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum spiritus Domini — alle der Familie Davids angehörige, heirathfähige, unverehlichte Männer nach der einen,[3]) oder alle Wittwer im Volke nach der andern Erzählung,[4]) ihre Stäbe herbeibringen sollten, und an wessen Stabe sich (wie am Stabe Aarons 4. Mos. 17.) ein Zeichen ereigne, nämlich das in der angeführten Prophetenstelle verheißene, der solle die Maria zu sich nehmen. Dieses Zeichen ereignete sich an dem Stabe Josephs, indem aus demselben, ganz nach dem Orakel, eine Blume hervorsproßte und eine Taube sich auf die Spitze desselben setzte.[5]) Joseph war nach den Apokryphen und Kirchenvätern schon alt;[6]) doch findet der Unterschied statt, daß nach Evang. de nativ. Mariae, unerachtet des von Maria vorgewendeten Keuschheitsgelübdes und der Weigerung des Joseph wegen seines Alters, dennoch auf priesterliches Geheiß eine wirkliche Verlobung und später

---

[3]) Evang. de nativ. Mar. c. 7: cunctos de domo et familia David nuptui habiles, non conjugatos.

[4]) Protev. Jac. c. 8: *τὰς χηρεύοντας τȣ̃ λαȣ̃.*

[5]) So im Evang. de nativ. Mariae c. 7 u. 8; etwas anders im Protev. Jac. c. 9.

[6]) Protev. c. 9: *πρεσβύτης.* Evang. de nativ. Mar. 8: grandaevus. Epiphan. adv. haeres. 78, 8: *λαμβάνει τὴν Μαρίαν χῆρος, κατάγων ἡλικίαν περὶ πȣ ὀγδοήκοντα ἐτῶν καὶ πρόσω ὁ ἀνήρ.*

eine Heirath eintritt (welche freilich im Sinne des Verfassers ohne Zweifel eine keusche blieb); wogegen es dem **Protevang. Jacobi** zufolge gleich von Anfang an gar nicht auf Verlobung und Ehe, sondern nur auf Behütung der Jungfrau durch den Joseph abgesehen scheint, [7]) und dieser noch bei der Reise nach Bethlehem zweifelt, ob er sie als seine Tochter oder Frau einschreiben lassen solle, weil er durch das letztere, des Altersverhältnisses wegen, lächerlich zu werden fürchtet; [8]) wie auch, wo bei Matthäus Maria ἡ γυνὴ des Joseph heißt, das Apokryphum sie vorsichtig nur als ἡ παῖς bezeichnet, und selbst das παραλαβεῖν gerne vermeidet, oder mit διαφυλάξαι vertauscht, womit auch manche Kirchenväter zusammenstimmen. [9]) In Josephs Haus aufgenommen, erhält nun nach dem **Protevangelium** Maria mit mehreren Jungfrauen den Auftrag, Zeug zum Tempelvorhang zu verfertigen, wobei ihr durch das Loos die Bearbeitung des Purpurs zu Theil wird. Während indeß Joseph in Geschäften abwesend ist, bekommt Maria den Besuch des Engels; Joseph, bei seiner Rückkehr, findet sie schwanger, und stellt sie, nicht als Bräutigam, sondern als verantwortlicher Ehrenwächter, zur Rede; sie aber hat die Worte des Engels vergessen, und betheuert, die Ursache ihrer Schwangerschaft nicht zu wissen. Indem nun Joseph damit umgeht, Maria seiner Obhut heimlich zu entlassen, wird ihm im Traume durch den Engel der beruhigende Aufschluß zu Theil. Als die Sache vor die Priester kommt, müssen beide wegen des Verdachts der Unkeuschheit das ὕδωρ τῆς ἐλέγξεως trinken; werden aber, da sie durch dasselbe unbeschädigt bleiben, frei gesprochen, worauf die Schatzung und Jesu Geburt folgt. [10])

---

7) παράλαβε αὐτὴν εἰς τήρησιν σεαυτῷ. c. 9. Vergl. dagegen Evang. de nativ. Mar. c. 8 u. 10.

8) Protev. Jac. c. 17.

9) C. 14. s. die Varianten bei Thilo, p. 227. Die Stellen der Kirchenväter bei dems. S. 365. not.

10) So im Protev. Jac. c. 10—16. Weniger charakteristisch im Evang. de nativ. Mar. c. 8—10.

Wie diese apokryphischen Erzählungen längere Zeit in der Kirche für historisch gehalten, und gleich den Berichten der kanonischen Evangelien vom supranaturalistischen Standpunkt aus auf wunderhafte Weise erklärt wurden: so haben sie in neuerer Zeit auch das Loos der natürlichen Erklärung mit den N. T. lichen Erzählungen theilen müssen. War nämlich in der älteren Kirche der Wunderglaube so überschwänglich stark, daß er auch noch über das N. T. hinaus für apokryphische Erzählungen zureichte, und über deren offenbar unhistorischen Charakter verblendete: so war in einzelnen Herolden der neueren Aufklärung der rationalistische Pragmatismus so überkräftig, daß sie, wie z. B. der Verfasser der natürlichen Geschichte des großen Propheten von Nazaret, denselben sogar den apokryphischen Mirakeln gewachsen glaubten; weßwegen der genannte Verf. getrost auch die Erzählungen von der Abkunft und Jugend der Maria, natürlich gedeutet, in den Kreis seiner Darstellung aufgenommen hat. [11]) Wenn man in unsern Tagen mit der Einsicht in den fabelhaften Charakter solcher Erzählungen sowohl auf jene Kirchenväter, als auf diese natürlichen Erklärer herabblickt: so hat man hiezu insofern zwar ein Recht, als an den apokryphischen Berichten auch hier jener Charakter nur bei großer Unkunde zu verkennen ist; näher angesehen jedoch zeigt sich ihr Unterschied von den kanonischen Erzählungen über die Lebensanfänge des Täufers und Jesu nur als ein Unterschied der Form: aus derselben Wurzel, die wir später finden werden, sind die einen als frische und gesunde Schößlinge, die andern als künstlich veranlaßte schwache Nachtriebe hervorgegangen. So hatten jene Kirchenväter und natürlichen Erklärer vor der Mehrzahl jetziger Theologen doch dieß voraus, daß sie durch den Unterschied der Form sich über die wesentliche Aehnlichkeit nicht täuschen ließen, sondern die verwandten Erzählungen auch auf gleiche Weise faßten: entweder beide wunderhaft, oder beide natürlich; nicht aber, wie

[11]) 1ter Band, S. 119 ff.

jetzt gewöhnlich ist, die einen zwar als Dichtung, die andern aber als Geschichte.

§. 24.

Abweichung der beiden kanonischen Evangelien in Bezug auf das Formelle der Verkündigung.

Gehen wir nach diesen allgemeinen Umrissen näher auf die Art und Weise ein, in welcher unsern Berichten zufolge die erste Kunde von dem zu gebärenden Jesus an Maria und Joseph gelangte: so können wir von dem Inhalte dieser Verkündigung, daß nämlich Jesus durch eine außerordentliche Wirksamkeit des heiligen Geistes erzeugt werden solle, zunächst absehen, und nur das Formelle derselben berücksichtigen: wem, wann und auf welche Weise jene Verkündigung gegeben wurde.

Wie die Geburt des Täufers, so wird nach den evangelischen Berichten auch die Empfängniß Jesu durch einen Engel vorher verkündigt. Während aber dort nur das Eine Evangelium des Lukas die Engelerscheinung auf Eine Weise beschrieb: so haben wir hier zwei, aber nicht gleichlautende, Berichte, deren Vergleichung uns zunächst beschäftigen wird. Abgesehen, wie gesagt, von dem Inhalte, finden sich zwischen beiden Berichten folgende Verschiedenheiten: Erstlich, das erscheinende Subject heißt bei Matthäus nur unbestimmt ἄγγελος Κυρίȣ: bei Lukas ist es namentlich als ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ bezeichnet; 2) das Subject, welchem der Engel erscheint, ist nach Matthäus Joseph, nach Lukas Maria; 3) der Zustand, in welchem sie die Engelerscheinung haben, ist bei Matthäus der Traum, bei Lukas das Wachen; 4) findet in Bezug auf das Zeitverhältniß der Erscheinung eine Abweichung statt: dem Matthäus zufolge nämlich wird erst nach der bei Maria eingetretenen Schwangerschaft dem Joseph eine himmlische Kunde zu Theil: nach Lukas der Maria schon vor ihrem Schwangerwerden; worauf endlich 5) auch Zweck und Wirkung der Erscheinung verschieden sind, nämlich nach Matthäus, den durch

die Schwangerschaft seiner Braut unruhig gewordenen Joseph nachträglich zu beruhigen: nach Lukas, durch die Vorherverkündigung jedem möglichen Anstoße zuvorzukommen.

Bei so großen und wesentlichen Abweichungen kann die Frage zunächst als überflüssig befremden, ob die beiden Evangelisten eigentlich Ein und Dasselbe, nur sehr abweichend, oder ob sie Verschiedenes erzählen, so daß ihre Berichte in einander eingeschoben und durch einander ergänzt werden können? Das Erstere kann gar nicht angenommen werden, ohne der historischen Geltung der Erzählungen zu nahe zu treten; weßwegen die Mehrzahl der Theologen, alle nämlich, die hier eine wirkliche, sei es wunderhafte oder natürliche, Geschichte sehen, sich für das Letztere entschieden haben. Indem sie demgemäß mit Recht behaupten, das Stillschweigen eines Evangelisten über eine Begebenheit, welche der andere erzähle, sei kein Läugnen derselben, [1] fügen sie die beiden Berichte folgendermaßen ineinander ein: 1) Zuerst verkündigt der Engel der Maria ihre bevorstehende Schwangerschaft (Lukas); 2) dann reist sie zu Elisabet (ebenders.); 3) nach ihrer Rückkehr nimmt Joseph an der entdeckten Schwangerschaft Anstoß (Matthäus); worauf 4) auch ihm eine Engelerscheinung zu Theil wird (ders.). [2]

Allein diese Stellung der Begebenheiten hat, wie schon von Schleiermacher bemerkt worden ist, [3] viel Bedenkliches, und es scheint, was der eine Evangelist erzählt, das vom andern Berichtete nicht nur nicht vorauszusetzen, sondern sogar auszuschließen. Denn fürs Erste ist das Benehmen des dem Joseph erscheinenden Engels schwer erklärlich, wenn er oder ein anderer schon früher der Maria erschienen war. Jener nämlich (bei Matthäus) spricht ganz so, wie wenn sein

---

[1]) Schon Augustin, de consens. evangelist. 2, 5.

[2]) So Paulus, exeget. Handb. 1, a. S. 145 ff.; Olshausen, b. Comm. 1, 146.; Fritzsche, Comm. in Matth. p. 56.

[3]) Ueber die Schriften des Lukas, S. 42 ff. Vergl. de Wette, exeg. Handbuch, 1, 1, S. 18.

Erscheinen das erste in dieser Sache wäre: [4]) er weist nicht auf eine der Maria früher zu Theil gewordene Botschaft zurück; er macht dem Joseph keinen Vorwurf, daß er dieser nicht geglaubt habe; besonders aber, daß er den Namen des zu erwartenden Kindes, mit ausführlicher Begründung dieser Benennung, dem Joseph an die Hand gibt (Matth. 1, 21.), wäre ganz überflüssig gewesen, hätte (nach Luc. 1, 31.) der Engel bereits der Maria diesen Namen angezeigt gehabt.

Doch noch unbegreiflicher wird bei dieser Stellung der Sache das Benehmen der beiden Verlobten. Hatte Maria eine Engelerscheinung, welche ihr eine bevorstehende Schwangerschaft ohne Zuthun des Joseph ankündigte: was hatte eine zartfühlende Braut Eiligeres zu thun, als die erhaltene himmlische Botschaft dem Bräutigam mitzutheilen, um einer beschämenden Entdeckung ihres Zustandes durch Andere und einem schlimmen Verdachte des Bräutigams zuvorzukommen? Aber gerade auf jene Entdeckung durch Andere läßt es Maria ankommen und führt dadurch diesen Verdacht herbei; denn daß das εὑρέϑη ἐν γαςρὶ ἔχεσα (Matth. 1, 18.) eine Entdeckung ganz ohne Zuthun der Maria bedeutet, ist klar, und ebenso, daß auch Joseph nur auf diese Weise ihren Zustand in Erfahrung bringt, da ja sein Benehmen als Folge jenes εὑρίσκεσϑαι dargestellt wird. Das Räthsel eines solchen Benehmens von Seiten der Maria hat schon das apokryphische **Protevangelium Jacobi** gefühlt, und auf die für den supranaturalistischen Standpunkt vielleicht folgerechteste Weise zu lösen versucht. Erinnerte sich Maria noch — auf diesem Schlusse beruht die sinnreiche Darstellung des Apokryphums — an den Inhalt der himmlischen Botschaft:

---

[4]) Durch Keckheit den Mangel an Evidenz ersetzend, sagt hier Hoffmann: Daß — die einzelnen Berichte — keine Einschiebung dulden, ist geradezu falsch. Denn Matthäus referirt so, daß man recht deutlich die Zusammenziehung weitläuftigerer Nachrichten wahrnimmt. Die erste Engelsverkündigung ließ er weg, weil ihm die zweite genügte, und er sich, an Juden schreibend, durchweg mehr mit dem beschäftigen mußte, was den Joseph betraf u. s. f. S. 174.

so mußte sie denselben auch dem Joseph mittheilen: da sie dieß, nach Josephs Benehmen zu schließen, nicht gethan zu haben scheint: so bleibt nur die Annahme übrig, daß jene, in erhöhtem Gemüthszustande ihr zu Theil gewordene, geheimnißvolle Eröffnung nachher wieder aus ihrem Gedächtnisse verschwand, und sie selbst die wahre Ursache ihrer Schwangerschaft nicht kannte. [5]) In der That bleibt auf diesem Standpunkte für den gegenwärtigen Fall kaum etwas Andres übrig, als sich in das Wunderbare und Unbegreifliche zu flüchten; denn die Versuche, welche neuere Theologen desselben Standpunktes gemacht haben, das Schweigen der Maria gegen Joseph zu erklären, und sogar noch einen vortrefflichen Charakterzug darin zu finden, sind ebenso kecke als mißrathene Bemühungen, aus der Noth eine Tugend zu machen. Nach Heß [6]) muß es die Maria nicht wenig Selbstverläugnung gekostet haben, dem Joseph die Mittheilung des Engels zu verschweigen, und man muß diese Zurückhaltung für ein Zeichen ihres starken Vertrauens auf Gott in dieser nur ihr und ihm bekannten Angelegenheit halten. Nicht umsonst nämlich, dachte sie ohne Zweifel, ist diese Erscheinung nur mir allein zu Theil geworden; sollte auch Joseph schon jetzt davon erfahren, so würde der Engel auch ihm erschienen sein (wollte Jeder, dem eine höhere Offenbarung zu Theil wird, so denken, wie vieler besonderen Offenbarungen bedürfte es dann?); ferner: es ist die Sache Gottes, ihm habe ich es also zu überlassen, auch den Joseph zu überzeugen (Grundsatz der Trägheit). Dem stimmt auch

---

[5]) Protev. Jac. c. 12: *Μαριὰμ δὲ ἐπελάθετο τῶν μυστηρίων, ὧν εἶπε πρὸς αὐτὴν Γαβριήλ.* Als sie daher von Joseph zur Rede gestellt wird, versichert sie ihn mit Thränen: *οὐ γινώσκω, πόθεν ἐστὶ τοῦτο τὸ ἐν τῇ γαστρί μου.* c. 12.

[6]) Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu u. s. w. 1. Thl. S. 36 f. Vergl. Hoffmann, S. 176 f., der auch hier nicht bei der Defensive stehen bleibt, sondern es geradezu vorschnell und gegen alle bräutliche Sittsamkeit findet, wenn Maria ihrem Verlobten von der Engelsbotschaft gesagt hätte!

Olshausen bei, und setzt nur noch seine allgemeine Lieblingsbemerkung hinzu, daß auf so außerordentliche Ereignisse der Maßstab der gemeinen Weltverhältnisse keine Anwendung finde: eine Kategorie, unter welche hier sehr wesentliche Rücksichten der Zartheit und Schicklichkeit geworfen sind.

Mehr vom Standpunkte der natürlichen Erklärung aus sucht das Evangelium de nativitate Mariae, [7]) und nach ihm unter den Neueren z. B. der Verfasser der natürlichen Geschichte des großen Propheten von Nazaret, das Stillschweigen der Maria durch Voraussetzung einer Entfernung des Joseph von dem Wohnorte seiner Braut zur Zeit der himmlischen Botschaft zu erklären. Ihnen zufolge ist nämlich Maria aus Nazaret, Joseph aber aus Bethlehem, wohin er nach eingegangenem Verlöbnisse sich noch einmal begab, und erst nach drei Monaten zurückkam, wo er dann die in der Zwischenzeit eingetretene Schwangerschaft der Maria entdeckte. Allein die angenommene Verschiedenheit des Wohnorts von Maria und Joseph ist, wie wir unten sehen werden, ohne allen Grund in den kanonischen Evangelien, und damit wird diese ganze Auskunft zu nichte. Ohne eine solche Voraussetzung könnte man von demselben Standpunkte natürlicher Erklärung aus das Stillschweigen der Maria gegen Joseph vielleicht dadurch begreiflich machen wollen, daß man sie durch Verschämtheit abgehalten dächte, einen so leicht dem Verdacht ausgesetzten Zustand einzugestehen. Allein wer von dem Göttlichen in der Sache so fest überzeugt war, und sich in die geheimnißvolle Bestimmung bereits so verständig gefunden hatte, wie Maria (Luc. 1, 38.), dem konnte durch kleinlichte Rücksichten falscher Scham die Zunge unmöglich gebunden sein.

Daher haben die Erklärer, um den Charakter der Maria zu retten, ohne jedoch dem des Joseph zu nahe zu treten, sich bewogen gefunden, eine von Maria dem Joseph gemachte Mittheilung, wiewohl verspätet, um seinen Unglauben erklärlich

---

[7]) C. 8 — 10.

zu finden, vorauszusetzen. Aehnlich wie das zuletzt genannte Apokryphum zogen sie eine Reise, aber nicht des Joseph, sondern die von Lukas gemeldete der Maria zu Elisabet, herein, um die Verzögerung der Mittheilung zu erklären. Vor dieser Reise, meint Paulus, entdeckte sich Maria dem Joseph nicht: wahrscheinlich wollte sie sich erst mit der älteren Freundin besprechen, wie sie sich demselben eröffnen solle, und ob sie, als Mutter des Messias, sich überhaupt verheirathen dürfe? Erst als sie zurückkommt, läßt sie, vermuthlich durch Andere, dem Joseph bedeuten, wie es um sie stehe, und was für Verheißungen sie empfangen habe. Den Joseph aber fand dieser erste Eindruck nicht gehörig gestimmt und vorbereitet; er ging mit allerlei Gedanken um, schwankte zwischen Verdacht und Hoffnung, bis endlich ein Traum entscheidend wurde.[8]) Allein hier ist erstlich der Reise Maria's eine Bedeutung untergelegt, welche derselben in der Erzählung des Lukas fremd ist. Nicht um sich bei ihr Raths zu erholen, sondern um sich des vom Engel gegebenen Zeichens zu versichern, wandert Maria zu

---

[8]) Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 121. 145. Auch Hoffmann faßt jene Reise so: Die freiwillige dreimonatliche Entfernung der Maria versteht sich einfach aus dem Wunsche, sich der älteren Freundin mitzutheilen, in der Stille die nöthige Ruhe und Klarheit wieder zu gewinnen, welche ihr der Anblick Josephs nur hätte rauben können. In seiner Gegenwart hätte ein Streit der Empfindungen um so stärker, je mehr sie ihn liebte und achtete, sie beunruhigt. Nachher konnte sie gefaßt und gestärkt ihm Alles entdecken, was vielleicht bis dahin der Ruf ihm schon gesagt haben mochte. S. 178. — Wie modern! man glaubt in der natürlichen Geschichte des großen Propheten zu lesen. Eigentlich ist die Bewegung, Verwirrung, Rathlosigkeit, in welche man die Maria auf die Engelsbotschaft hin versetzt, nur die Wirkung des versteckten Unglaubens der Theologen. Wäre ihr Glaube stark genug, um sich fest und lebhaft die Maria als überzeugt von dem Uebernatürlichen der Empfängniß denken zu können: so müßten sie ihr auch eine über jede Unruhe und Verlegenheit erhabene Sicherheit anfühlen; nur weil sie ihren Zweifel auf Maria übertragen, leihen sie derselben auch ihre Verlegenheit.

Elisabet, und keine durch die Freundin zu beschwichtigende Unruhe, sondern stolze, durch keinerlei Rücksicht verkümmerte Freude spricht aus ihren Reden zu der künftigen Mutter des Vorläufers. Ueberdieß aber kann ein so verspätetes Geständniß die Maria nicht einmal rechtfertigen. Welches Betragen einer Verlobten, nach einer den Bräutigam so nahe angehenden höheren Mittheilung in einer so zarten Angelegenheit — viele Meilen weit wegzureisen, drei Monate auszubleiben, und hierauf erst durch dritte Personen dem Bräutigam das nicht mehr zu Verheimlichende zustecken zu lassen!

Wer daher die Maria nicht auf eine Weise handeln lassen will, wie unsre Evangelisten gewiß nicht voraussetzen, daß sie gehandelt habe, der muß geradezu annehmen, sie habe die Engelsbotschaft sogleich nach Erhalt derselben ihrem Bräutigam mitgetheilt, dieser aber habe ihr keinen Glauben geschenkt. [9]) — Allein nun sehe man zu, wie man mit dem Charakter des Joseph zurechtkommen möge! Auch Heß ist der Meinung, so wie Joseph die Maria kennen mußte, hätte er keine Ursache gehabt, einen Zweifel in ihre Aussage zu setzen, wenn sie ihm die gehabte Erscheinung mittheilte. That er es doch, so scheint dieß ein Mißtrauen gegen seine Verlobte vorauszusetzen, das mit seinem Charakter als ἀνὴρ δίκαιος (Matth. 1, 19), und einen Unglauben an das Wunderbare, der mit seiner sonstigen Geneigtheit, auf Engelerscheinungen einzugehen, schwer vereinbar ist, und ihm auf keinen Fall bei der später ihm selbst zu Theil gewordenen Erscheinung so ganz ungeahndet hingegangen wäre.

Da somit unvermeidlich etwas dem Sinne unserer Evangelisten, sofern sie offenbar den Joseph wie die Maria als reine Charaktere halten wollen, Unangemessenes sich ergibt, wenn man ihre Erzählungen einander gegenseitig voraussetzen und ergänzen läßt: so darf eben dieß nicht angenommen werden, sondern ihre Berichte schließen einander aus. Nicht ist sowohl der Maria zuerst, als auch dem Joseph hernach ein Engel erschienen;

---

[9]) Dahin neigt sich Neander, L. J. Ch. S. 18.

sondern nur entweder dem einen, oder dem andern Theile kann er erschienen sein: hiemit aber auch nur die eine oder die andre Relation für historisch angesehen werden. Hier könnte man sich nun nach verschiedenen Rücksichten für die eine oder die andere Erzählung entscheiden wollen: man könnte von rationalistischem Standpunkte aus die Erzählung des Matthäus wahrscheinlicher finden, weil sich die Engelerscheinung im Traume, wie er sie gibt, leichter natürlich erklären lasse; vom supranaturalistischen aber die des Lukas, weil die Art, wie hier dem Verdachte gegen die heilige Jungfrau zuvorgekommen wird, gotteswürdiger sei, u. dgl.: bei genauerer Einsicht jedoch ergibt sich, daß keine von beiden etwas Wesentliches vor der andern voraus hat. Beide enthalten eine Engelerscheinung: sind also von allen den Schwierigkeiten gedrückt, welche, laut dessen, was oben, bei Gelegenheit der Verkündigung des Täufers, auseinandergesetzt wurde, der Annahme von Engeln und Erscheinungen derselben überhaupt entgegenstehen; der Inhalt der Engelbotschaften aber ist, wie wir bald sehen werden, auf beiden Seiten eine Unmöglichkeit: so daß jedes unterscheidende Kriterium verschwindet, um die eine Erzählung zu verwerfen, die andere aber festzuhalten, und wir uns für beide mit Nothwendigkeit auf den mythischen Standpunkt versetzt sehen.

Auf diesem fallen dann auch von selbst die verschiedenen Deutungen weg, welche man, namentlich von Seiten natürlicher Erklärer, von den beiden Engelerscheinungen zu geben versucht hat. Wenn Paulus die Erscheinung bei Matthäus für einen natürlichen Traum erklärt, bewirkt durch die vorangegangene Mittheilung der Maria über die ihr zu Theil gewordene Verkündigung, von welcher Joseph gewußt haben müsse, weil sich nur daraus erkläre, wie er sich im Traume ganz ähnliche Worte könne sagen lassen, als früher der Engel der Maria gesagt hatte: so beweist vielmehr gerade diese Aehnlichkeit der Worte des voraussetzlich zweiten Engels mit denen des ersten, ohne daß doch in jenen auf diese Rücksicht genommen würde, daß diese früheren dabei nicht vorausgesetzt

werden, und überhaupt fällt die natürliche Erklärung dadurch weg, daß die Berichte sich als mythische gezeigt haben. Eben dieses Letztere gilt auch von der Art, wie Paulus versteckt, der Verf. der natürlichen Geschichte aber offen, den zu Maria eingetretenen Engel (bei Lukas) für einen Menschen erklären; wovon in der Folge noch wird die Rede sein müssen.

Nach allem Bisherigen können wir über den Ursprung der beiden Erzählungen von erschienenen Engeln nur folgendermaßen urtheilen. Daß Jesus durch göttliche Thätigkeit in Maria erzeugt sei, dieß durfte nicht bloß durch schwankende Vermuthung gefunden, es mußte klar und zuverlässig ausgesprochen werden, und dazu bedurfte man eines himmlischen Boten, welchen ohnehin, wie für die Geburt eines Simson und Johannes, so noch mehr für die Geburt des Messias, das theokratische Decorum zu erfordern schien. Auch die Worte, deren sich hiebei die Engel bedienen, sind zum Theil mit A. T.lichen Ankündigungen merkwürdiger Kinder gleichlautend. 10) Daß den Engel die eine Erzählung schon vorläufig der Maria, die andere erst nachträglich dem Joseph erscheinen läßt, ist als eine Variation der Sage oder der Bearbeitung zu betrachten, welche ein erläuterndes Seitenstück in der

---

10) 1. Mos. 17, 19. LXX. (Ankündigung Isaaks):
ἰδοὺ Σάῤῥα ἡ γυνή σου τέξεταί σοι υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσαάκ.

Richter 13, 5. (Ankündigung Simsons):
καὶ αὐτὸς ἄρξεται σῶσαι τὸν Ἰσραὴλ ἐκ χειρὸς Φυλιστιείμ.

1. Mos. 16, 11 ff. (Ankündigung Ismaels):
καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄγγελος Κυρίου· ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις, καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ. Οὗτος ἔσται — —.

Matth. 1, 12:
(μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου —) τέξεται δὲ υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

Luc. 1, 30 ff.:
καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ — ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ, καὶ τέξῃ υἱὸν. καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. Οὗτος ἔσται — —.

Geschichte der Verkündigung Isaaks hat. 1. Mos. 17, 15 ff. verheißt Jehova dem Abraham einen Sohn von der Sara, worüber jener sich des Lachens nicht enthalten kann, aber wiederholt dieselbe Versicherung bekommt; 18, 1 ff. gibt Jehova diese Verheißung unter der Terebinthe zu Mamre, und Sara lacht, wie über etwas Neues und Unerhörtes; endlich 21, 5 ff. spricht Sara erst nach Isaaks Geburt von dem Lachen der Leute, das der Anlaß des Namens Isaak sein soll; wobei also jene beiden andern Erzählungen von der Vorherverkündigung der Geburt Isaaks nicht vorausgesetzt sind. [11]) Wie in Bezug auf Isaaks Geburt verschiedene Sagen oder Dichtungen ohne Rücksicht auf einander sich bildeten, einfachere und ausgeschmücktere: so auch über die Geburt Jesu zwei abweichende Erzählungen, von denen die bei Matthäus [12]) einfacher und in gröberem Style gearbeitet ist, indem sie es nicht vermeidet, wenn auch nur in einem vorübergehenden Verdachte des Joseph, einen Schatten auf die Maria zu werfen, der erst hintennach wieder entfernt wird: wogegen die Darstellung bei Lukas, schon feiner und kunstreicher, gleich von vorne herein die Maria in dem reinen Lichte einer Braut des Himmels zeigt. [13])

---

11) Vgl. de Wette, Kritik der mos. Geschichte, S. 86 ff.

12) Das nach Matthäus dem Joseph zu Theil gewordene Traumgesicht hat noch insbesondere eine Art von Vorbild an demjenigen, welches nach jüdischer Tradition, wie sie sich schon bei Josephus findet, dem Vater des Moses in ähnlicher Lage, als er wegen der Schwangerschaft seiner Frau, obwohl aus anderem Grunde, bekümmert war, zu Theil geworden sein soll. Joseph. Antiq. 2, 9, 3: *Ἀμαράμης, τῶν εὖ γεγονότων παρὰ τοῖς Ἑβραίοις, δεδιὼς ὑπὲρ τοῦ παντὸς ἔθνους, μὴ σπάνει τῆς ἐπιτραφησομένης νεότητος ἐπιλείπῃ, καὶ χαλεπῶς ἐπ᾽ αὐτῷ φέρων, ἐκύει γὰρ αὐτῷ τὸ γύναιον, ἐν ἀμηχάνοις ἦν. Καὶ πρὸς ἱκετείαν τοῦ θεοῦ τρέπεται —. ὁ δὲ θεὸς ἐλεήσας αὐτὸν, — ἐφίσταται κατὰ τοὺς ὕπνους αὐτῷ, καὶ μήτε ἀπογινώσκειν αὐτὸν περὶ τῶν μελλόντων παρεκάλει — — —. ὁ παῖς γὰρ οὗτος — τὸ μὲν Ἑβραίων γένος τῆς παρ᾽ Αἰγυπτίοις ἀνάγκης ἀπολύσει, μνήμης δὲ ἐφ᾽ ὅσον μένει χρόνον τὰ σύμπαντα, τεύξεται παρ᾽ ἀνθρώποις.*

13) Hiezu vergl. Ammon, Fortbildung des Christenthums, 1, S. 208 f.

§. 25.

Inhalt der Engelsbotschaft. Erfüllung der Weissagung des Jesaias.

Der Engel, welcher nach Lukas der Maria erscheint, spricht zunächst nur davon, daß Maria, noch unbestimmt, auf welche Weise, schwanger werden, und einen Sohn gebären werde, den sie Jesus nennen solle; er werde groß sein, und *υἱὸς ὑψίςȣ* genannt werden; Gott werde ihm den Thron seines Ahnherrn David geben, und er das Haus Jakob ohne Ende beherrschen. Hier ist ganz in den gewöhnlichen jüdischen Formeln vom Messias die Rede, und selbst das *υἱὸς ὑψίςȣ* würde, wenn nichts Weiteres nachkäme, nur in demselben Sinne zu nehmen sein, wie nach 2. Sam. 7, 14. Ps. 2, 7. ein gewöhnlicher israelitischer König, also noch mehr der höchste dieser Könige, der Messias, auch als bloßer Mensch betrachtet, so genannt werden konnte. Dieses jüdische Reden wirft nachträglich noch ein weiteres Licht auf den historischen Werth dieser Engelerscheinung zurück, indem man mit Schleiermacher sagen muß, daß schwerlich der wirkliche Engel Gabriel in so strengjüdischen Formeln die Ankunft des Messias verkündigt haben würde; [1]) ebendeßwegen wird man geneigt sein, mit diesem Theologen auch das gegenwärtige Erzählungsstück, wie das vorige, den Täufer betreffende, einem und demselben judenchristlichen Verfasser zuzuschreiben. — Erst als gegen die Verheißung eines Sohnes Maria von ihrer Jungfrauschaft aus Einwendungen macht, bestimmt der Engel die Art der Empfängniß näher dahin, daß sie durch den heiligen Geist, durch die Kraft der Gottheit, bewirkt werden werde; wornach nun auch die Benennung *υἱὸς θεȣ̃* einen bestimmteren metaphysischen Sinn erhält. Zum bestätigenden Zeichen, daß etwas der Art Gott keineswegs unmöglich sei, wird Maria auf den

---

[1]) Ueber die Schriften des Lukas, S. 23.

Vorgang mit ihrer Verwandtin Elisabet verwiesen; worauf sie sich glaubig in den göttlichen Rathschluß mit ihr ergibt.

Bei Matthäus, wo die Beschwichtigung der Bedenklichkeiten Josephs die Hauptsache ist, beginnt der Engel sogleich mit der Eröffnung, daß, wie der Evangelist schon V. 18. für sich berichtet hatte, das in Maria erzeugte Kind vom *πνεῦμα ἅγιον* sei, und hierauf erst wird Jesu messianische Bestimmung durch den Ausdruck bezeichnet, daß er sein Volk von dessen Sünden erlösen werde. Klingt dieß auch anscheinend weniger jüdisch, als das, wodurch bei Lukas die messianische Stellung des zu gebärenden Kindes ausgedrückt war: so sind doch in den *ἁμαρτίαις* auch die Strafen derselben, namentlich die Unterjochung des Volks durch Fremde, mitbegriffen, so daß auch hier das jüdische Element nicht fehlt; so wie andrerseits in dem *βασιλεύειν* bei Lukas das Herrschen über ein folgsames, gebessertes Volk enthalten, also hier das höhere nicht ganz zu vermissen ist. Hierauf fügt, sei es der Engel, oder wahrscheinlicher der Erzähler, durch die besonders bei ihm so oft wiederkehrende Formel: *τȣ̃το δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν κ. τ. λ.* (V. 22.), ein A. T.liches Orakel bei, welches durch diese Art der Empfängniß Jesu sich erfülle; daß nämlich nach Jes. 7, 14. eine Jungfrau schwanger werden und einen Sohn gebären solle, welchen man Gottmituns nennen werde.

Der ursprüngliche Sinn der jesaianischen Stelle ist den neueren Forschungen zufolge [2]) dieser. Den König Ahas, welcher aus Furcht vor den Königen Syriens und Israels sich zu einem Bunde mit Assyrien neigte, will der Prophet von dem bald bevorstehenden Untergang jener jetzt so gefürchteten Feinde lebhaft versichern, und sagt daher: setze, daß eine jetzt noch Unverheirathete, die sich nun erst in ein geschlechtliches

[2]) Vgl. Gesenius und Hitzig in ihren Commentaren zum Jesaia; Umbreit, über die Geburt des Immanuel durch eine Jungfrau, in den theol. Studien u. Krit., 1830, 3. Heft. S. 541 ff.

Verhältniß einließe [3]), ein Kind empfinge; oder kategorisch: eine bestimmte junge Frau (vielleicht die eigene des Propheten) ist schon oder wird schwanger werden: jedenfalls werden bis zu der Geburt ihres Kindes die politischen Umstände sich so weit gebessert haben, daß man demselben einen Namen von guter Vorbedeutung wird geben können, und ehe dann das Kind in die Unterscheidungsjahre getreten sein wird, werden die feindlichen Mächte ganz vernichtet sein. D. h. prosaisch ausgedrückt: ehe neun Monate vergehen, wird es sich mit der Lage des Reichs schon besser anlassen, und binnen dreier Jahre etwa wird die Gefahr verschwunden sein. So viel ist in jedem Falle durch die neuere Auslegung einleuchtend gemacht, daß nur ein Zeichen aus der Gegenwart und nächsten Zukunft in den Verhältnissen, wie sie die Einleitung zu dem Orakel des Jesaias angibt, einen Sinn haben konnte. Wie unpassend ist die prophetische Rede nach der Deutung Hengstenberg's: [4]) so gewiß dereinst noch der Messias unter dem Bundesvolke von einer Jungfrau geboren werden wird, so unmöglich ist es, daß das Volk, unter welchem er geboren werden, und die Familie, von welcher er abstammen soll, zu Grunde gehe. Wie übel berechnet von dem Propheten, die Unwahrscheinlichkeit der nahen Rettung durch eine größere Unwahrscheinlichkeit aus der fernen Zukunft wahrscheinlich machen zu wollen! Und dann vollends der gegebene Termin von wenigen Jahren! Der Sturz der beiden Königreiche, deutet Hengstenberg, soll erfolgen — nicht in der Zeit bis nun demnächst der bezeichnete

---

3) Bei dieser Erklärung verliert der Streit über die Bedeutung des עַלְמָה sein Gewicht. Er dürfte übrigens dahin entschieden sein, daß das Wort nicht die unbefleckte, sondern die mannbare Jungfrau bedeute (s. Gesenius a. a. O. 2, a, S. 597 f.). Schon zu Justins Zeiten behaupteten die Juden, das Wort sei nicht durch παρθένος, sondern durch νεᾶνις zu übersetzen. Dial. c. Tryph. no. 43. p. 130 E. der bezeichneten Ausgabe. Vgl. Iren. adv. haer. 3, 21.

4) Christologie des A. T. 1, b, S. 47.

Knabe wirklich in die Unterscheidungsjahre treten wird, sondern — in so viel Zeit von jetzt an, als in fernster Zukunft einst zwischen der Geburt des Messias und seiner ersten Entwicklung vergehen wird, also ungefähr in drei Jahren. Welche abenteuerliche Vermengung der Zeiten! Ein Kind soll geboren werden in ferner Zukunft, und was nun geschehen soll, ehe dieses Kind in die Unterscheidungsjahre treten wird, das soll in die nächste Gegenwart fallen.

So entschieden aber Paulus und seine Partei gegen Hengstenberg und die Seinigen darin Recht hat, daß seinem ursprünglichen Localsinne nach das Orakel des Jesaias auf gegebene Zeitverhältnisse, und nicht auf den künftigen Messias, oder gar auf Jesus, sich beziehe: ebenso entschieden hat Hengstenberg gegen Paulus Recht, wenn er darauf beharrt, daß hier bei Matthäus die jesaianische Stelle als Weissagung auf Jesu jungfräuliche Geburt genommen werde. Während nämlich die orthodoxen Ausleger in der häufigen Formel ἵνα πληρωθῇ und ähnlichen von jeher den Sinn fanden: dieß geschah nach göttlicher Veranstaltung, damit die A. T.liche Weissagung einträfe, mit welcher es schon ursprünglich auf das N. T.liche Ereigniß abgesehen war, — so finden die rationalistischen Erklärer nur so viel darin: dieß geschah auf eine Weise, war so beschaffen, daß die A. T.lichen Worte, die sich ursprünglich zwar auf etwas Anderes bezogen, sich doch darauf anwenden lassen, und dadurch erst gleichsam ihre volle Wahrheit bekommen. Bei der ersteren Deutung ist das Verhältniß zwischen der A. T.lichen Stelle und dem N. T.lichen Ereigniß ein objectives, von Gott selbst veranstaltetes:[5]) nach der letztern nur ein subjectives, von dem späteren Schriftsteller gefundenes; nach jener ein genaues, wesentliches: nach dieser ein ungefähres, zufälliges. Allein gegen diese letztere Auffassung der N. T.lichen Stellen,

---

[5]) Die Sache auf diese Formel gebracht, fällt auch Hengstenberg hieher, ob er gleich die orthodoxe Ansicht (1, b, S. 338 ff.) weit mehr mildert, als auf seinem Standpunkte folgerichtig gefunden werden kann.

welche eine A. T.liche Weissagung als erfüllt nachweisen, ist ebensowohl die Sprache als der Geist der N. T.lichen Schriftsteller. Die Sprache; denn weder kann πληρῶσθαι in solcher Verbindung etwas Anderes heißen, als ratum fieri, eventu comprobari, noch ἵνα, ὅπως, etwas Anderes, als eo consilio ut, indem die verbreitete Annahme eines ἵνα ἐκβατικὸν nur aus dogmatischer Verlegenheit entstanden ist. [6]) Ganz besonders aber ist eine solche Auslegung dem jüdischen Geiste der evangelischen Schriftsteller zuwider. Wenn nämlich Paulus behauptet, der Orientale denke nicht im Ernst, das Aeltere sei in der Absicht gesagt, oder von Gott deßwegen zur Wirklichkeit gebracht, damit das Neuere dadurch vorgebildet würde, und umgekehrt: so ist dieß ein Hinübertragen unserer occidentalischen Nüchternheit in das Phantasieleben des Orientalen; wenn er aber hinzusetzt, vielmehr habe das Zusammentreffen eines Späteren mit einem Früheren im Gemüthe des Morgenländers nur die Gestalt einer Beabsichtigung angenommen: so ist hiedurch der erste Satz wieder aufgehoben; denn es kann damit nichts Anderes gesagt sein, als: das, was nach unserer Einsicht bloßes Zusammentreffen ist, erschien dem Orientalen als Beabsichtigtes, und diesen Sinn müssen wir in einer orientalischen Darstellung finden, wenn wir sie nach ihrem ursprünglichen Verstande auslegen wollen. Namentlich von den späteren Juden ist es bekannt, daß sie allenthalben im A. T. Weissagungen für Gegenwart und Zukunft fanden, daß sie namentlich vom künftigen Messias aus zum Theil falsch gedeuteten A. T.lichen Stellen sich ein genaues Bild zusammengesetzt hatten; [7]) und mit solchen, wenn auch noch so verkehrten Schriftanwendungen meinte es der Jude wirklich so, daß er eine eigentliche Erfüllung des Schriftwortes da zu finden glaubte, wo er es anwendete: weßwegen es, mit Olshausen zu reden, bloße dogmatische Befangenheit

---

[6]) S. Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms, 3te Aufl. S. 382 ff. Fritzsche, Comm. in Matth. p. 49. 317. und Excurs. 1, p. 836 ff.

[7]) S. die Einleitung, §. 14.

ist, den N. T.lichen Schriftstellern einen ganz andern, als den unter ihren Landsleuten gewöhnlichen Sinn jener Formel unterzuschieben, nur damit ihnen keine falsche Schriftauslegung zur Last fallen solle.

Unbefangen genug in Rücksicht auf das A. T., um gegen die altorthodoxe Auslegung die ursprüngliche Beziehung mancher Weissagungen auf Naheliegendes zu erkennen; auch nicht gewaltthätig genug gegen das N. T., um mit rationalistischen Exegeten die entschieden messianische Deutung jener Orakel in den Evangelien abzuläugnen: sind doch jetzt manche Theologen nicht vorurtheilsfrei genug, um eine hin und wieder unrichtige Auslegung des A. T. im neuen zuzugeben; weßwegen sie denn den Ausweg ergreifen, bei jenen Weissagungen eine zwiefache Beziehung, auf ein gegenwärtiges Niederes, und ein zukünftiges Höheres, zu unterscheiden, um so einerseits gegen den klaren grammatisch-historischen Sinn der A. T.lichen Stellen nicht zu verstoßen, und andrerseits doch auch die N. T.lichen Deutungen dieser Stellen weder zu verdrehen noch Lügen zu strafen.[8]) So soll bei dem vorliegenden Orakel des Jesaias der Geist der Weissagung die doppelte Absicht gehabt haben, einmal das näherliegende Gebären der Verlobten des Propheten, dann aber auch die hievon verschiedene, in ferner Zukunft liegende Geburt Jesu von einer Jungfrau, vorauszuverkündigen. Aber ein solches Monstrum von Doppelsinn ist ja gleichfalls nur in dogmatischer Verlegenheit gezeugt, um, wie Olshausen selbst sagt, den Anstoß wegzuräumen, welcher in der Annahme liegen könnte, daß die N. T.lichen Schriftsteller und Jesus selbst das A. T. nicht richtig, oder näher nicht kunstgerecht nach unsern

[8]) So namentlich Olshausen, über tieferen Schriftsinn, und im bibl. Comm. Eine ähnliche Ansicht, doch etwas mehr herabgestimmt, spricht Bleek aus: einige Bemerkungen über die dogmatische Benutzung A. T.licher Aussprüche im N. T., in den theol. Studien u. Kritiken, 1835, 2, S. 441 ff., und Hoffmann, S. 183 ff. Vgl. jetzt meine Dogmatik, I, §. 16.

jetzigen hermeneutischen Grundsätzen, sondern in der Weise ihrer Zeit, welche nicht die richtigste war, ausgelegt haben sollen. Indem nun aber für den Vorurtheilsfreien dieser Anstoß so wenig vorhanden ist, daß es ihm vielmehr ein Anstoß sein würde, wenn es sich umgekehrt verhielte, und allen Gesetzen geschichtlich nationaler Entwickelung zuwider die neutestamentlichen Männer sich aus der Auslegungsweise ihrer Zeit- und Volksgenossen ganz herausgehoben hätten: so werden wir in Bezug auf die im N. T. angeführten Weissagungen nach Umständen ohne Weiteres zugeben können, daß sie hier nicht selten ganz anders gedeutet und angewendet werden, als sie ursprünglich gemeint waren.

Wir haben hier in der That eine vollständige Tafel aller vier über diesen Punkt möglichen Ansichten, worunter zwei Extreme und zwei Vermittlungen, eine falsche und eine, hoffentlich, richtige.

1. Orthodoxe Ansicht (Hengstenberg u. A.): Dergleichen A. T.liche Stellen hatten schon ursprünglich nur die prophetische Beziehung auf Christus; denn die N. T.lichen Schriftsteller deuten sie so, und diese müssen Recht haben, wenn auch der Menschenverstand dabei zu Grunde geht.

2. Rationalistische Ansicht (von Paulus u. A.): Auch die N. T.lichen Schriftsteller geben den A. T.lichen Orakeln jene streng-messianische Deutung nicht; denn diese Beziehung ist den Orakeln, verständig angesehen, ursprünglich fremd; mit dem Verstande aber müssen die N. T.lichen Schriftsteller zusammenstimmen, was auch die Altgläubigen dagegen sagen mögen.

3. Mystisch vermittelnde Ansicht (von Olshausen u. A.): In den A. T.lichen Stellen liegt ursprünglich sowohl der von den N. T.lichen Schriftstellern angegebene tiefere, als auch der durch verständige Ansicht derselben uns aufgenöthigte nähere Sinn: so kann sich gesunder Menschenverstand und Altgläubigkeit vertragen.

4. Entscheidung der Kritik: Die A. T.lichen Weissagungen hatten ursprünglich sehr häufig nur jene nähere Beziehung auf Zeitverhältnisse: wurden aber von den N. T.=lichen Männern als wirkliche Prophezeihungen auf Jesus als den Messias angesehen, weil der Verstand in jenen Männern durch die Denkart ihres Volks beschränkt war, was sowohl der Rationalismus als die Altgläubigkeit verkennt [9]).

Demgemäß werden wir auch in Bezug auf das in Rede stehende Orakel keinen Augenblick anstehen, einzuräumen, daß die Beziehung auf Jesus ihm vom Evangelisten aufgedrungen ist; ob so, daß die wirkliche Geburt Jesu von einer Jungfrau zu dieser Anwendung des Orakels, oder daß das schon vorher auf den Messias gedeutete Orakel zu der Annahme einer jungfräulichen Geburt Jesu Veranlassung gab, kann erst aus dem Folgenden entschieden werden.

§. 26.

Jesus durch den heiligen Geist erzeugt. Kritik der orthodoxen Ansicht.

Was die beiden Evangelisten, Matthäus und Lukas, über die Art der Erzeugung Jesu melden, ist von den kirchlichen Auslegern jederzeit dahin gedeutet worden, daß Jesus durch

---

9) Die ganze rationalistische Schriftauslegung beruht auf einem ziemlich handgreiflichen Paralogismus, mit welchem sie steht und fällt:

Die N. T.lichen Schriftsteller dürfen nicht so ausgelegt werden, als ob sie etwas Unvernünftiges sagten (allerdings nichts ihrer Vernunftbildung Widersprechendes).

Nun wären aber ihre Aussprüche bei einer gewissen Deutung unvernünftig (nämlich gegen unsre Vernunftbildung).

Folglich können sie es nicht so gemeint haben, und müssen anders ausgelegt werden.

Wer sieht hier nicht die quaternio terminorum und die dem Rationalismus tödtliche Inconsequenz eines mit dem Supranaturalismus gemeinschaftlichen Bodens, daß nämlich, während man bei jedem Andern erst zusieht, ob er nur Richtiges und Wahres rede und schreibe, unsern N. T.lichen Männern das Vorrecht eingeräumt wird, bei ihnen dieses schon vorauszusetzen?

eine, an die Stelle der männlichen Mitwirkung getretene göttliche Thätigkeit in Maria erzeugt worden sei. Und wirklich hat diese Auslegung den Augenschein der Stellen für sich, indem durch das πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς (Matth. 1, 18.) und das ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω (Luc. 1, 34.) der Antheil des Joseph und jedes Mannes überhaupt an der Erzeugung des in Frage stehenden Kindes ausgeschlossen; durch das πνεῦμα ἅγιον aber und die δύναμις ὑψίστου zwar nicht der heilige Geist im kirchlichen Sinne, als dritte Person in der Gottheit, wohl aber, nach dem A. T.lichen Sprachgebrauche von רוּחַ־אֱלֹהִים, Gott in seiner Einwirkung auf die Welt, und namentlich auf den Menschen, bezeichnet; endlich durch die Ausdrücke ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου bei Matthäus, und πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ κ. τ. λ. bei Lukas deutlich genug gesagt ist, daß die fehlende männliche Mitwirkung durch die göttliche Schöpferkraft — obwohl nicht eben in physischer Art, nach heidnischer Vorstellung — ersetzt werden würde.

Erscheint dieß als die Vorstellung, welche die bezeichneten evangelischen Abschnitte über den Ursprung des Lebens Jesu geben wollen: so läßt sich dieselbe doch nicht ohne bedeutende Schwierigkeiten vollziehen. Wir können die, so zu sagen, physiko-theologischen von den exegetisch-historischen Schwierigkeiten unterscheiden.

Die physiologischen Schwierigkeiten laufen darin zusammen, daß eine solche Erzeugung die auffallendste Abweichung von allem Naturgesetze wäre. So wenig nämlich die Physiologie über das nähere Wie des Hergangs im Klaren ist: so fest steht durch eine ausnahmlose Erfahrung die Thatsache, daß nur durch Zusammenwirken zweier geschlechtlich verschiedenen menschlichen Organismen ein neues Menschenleben sich erzeugt [1]);

---

[1]) In seiner rabulistischen Weise sucht Hoffmann (S. 187) durch die Unklarheit jenes Wie das von demselben ganz unabhängige Daß unsicher zu machen.

weßwegen es auf den Grund des Plutarchischen: *παιδίον ὀδεμία ποτὲ γυνὴ λέγεται ποιῆσαι δίχα κοινωνίας ἀνδρὸς*, [2]) bei dem Cerinthischen impossibile [3]) sein Bewenden haben wird. Nur bei den niedrigsten Thiergattungen ist eine Fortpflanzung ohne Geschlechtsvermischung bekannt, [4]) und so wäre es, die Sache bloß physiologisch betrachtet, mit einem ohne Geschlechtsvermischung entstandenen Menschen in der That an dem, was Origenes, freilich im Sinne des höchsten Supranaturalismus, sagt, daß die Worte Ps. 22, 7.: ich bin ein Wurm und kein Mensch, — eine Weissagung auf Jesum insofern seien, als auch er, wie dieß bei Würmern sich finde (ohne jene Vermischung) entstanden sei. [5]) Doch zu der bloß physiologischen Betrachtungsweise bringt schon der Engel bei Lukas die theologische hinzu, indem er sich (1, 37.) auf die göttliche Allmacht beruft, welcher kein Ding unmöglich sei. Allein da die göttliche Allmacht vermöge ihrer Einheit mit der göttlichen Weisheit nie ohne zureichende Gründe wirkt: so müßte sich auch hier ein solcher nachweisen lassen. Ein genügender Grund aber zur Suspension eines selbstgegebenen Naturgesetzes könnte für Gott nur darin liegen, daß zur Erreichung gotteswürdiger Zwecke jene Abweichung vom Naturgesetze nothwendig wäre. Nun sagt man hier: der Zweck der Erlösung forderte Jesu Unsündlichkeit; um aber unsündlich sein zu können, mußte Jesus durch Entfernung des Antheils eines sündhaften Vaters und einen göttlichen Einfluß auf seine

---

2) Conjugial. praecept. Opp. ed. Hutten, Vol. 7. S. 428.

3) Irenaeus adv. haer. 1, 26: Cerinthus Jesum subjecit non ex virgine natum; impossibile enim hoc ei visum est.

4) Worauf sich wirklich eine Abhandlung in Henke's neuem Magazin, 3, 3, S. 369. beruft.

5) Homil. in Lucam 14. Gegen die Berufung auf die, gleichfalls ohne Geschlechtsverkehr entstandenen, ersten Menschen vgl. meine Streitschriften, 1, 2, S. 72 f.

Erzeugung aus dem Zusammenhang der Erbsünde herausgenommen sein. [6]) Allein, wie auch sonst schon bemerkt, [7]) neuestens aber von Schleiermacher auf eine die Sache von dieser Seite abschließende Weise gezeigt worden ist, [8]) so war hiezu die Ausschließung bloß des väterlichen Antheils nicht hinreichend, wenn nicht auch der, gleichfalls Sünde fortpflanzende, mütterliche, etwa durch die Valentinische Behauptung eines bloßen Durchgangs Christi durch Maria, entfernt wird. Bleibt nun aber der mütterliche Antheil nach den evangelischen Berichten offenbar stehen: so müssen wir, um doch die voraussetzlich nothwendige Unsündlichkeit herauszubekommen, eine göttliche Thätigkeit annehmen, welche den Antheil der sündhaften menschlichen Mutter bei der Erzeugung Jesu heiligte. Nahm aber Gott mit dem stehenbleibenden mütterlichen Antheil eine solche Reinigung vor, so lag es näher, dasselbe auch mit dem männlichen zu thun, als durch gänzliche Ausschließung desselben das Naturgesetz auf so unerhörte Weise zu durchbrechen: und es läßt sich somit die vaterlose Erzeugung Jesu nicht als nothwendiges Mittel zum Zwecke seiner Unsündlichkeit behaupten.

Doch wer auch über die bisher vorgetragenen Schwierigkeiten sich hinüberhelfen zu können glaubt, indem er sich in einen für Vernunftgründe und Naturgesetze unzugänglichen Supranaturalismus hüllt, dem müssen doch die auf seinem eigenen N. T.lichen Boden gelegenen, exegetisch-historischen Schwierigkeiten bedenklich sein, welche gleichfalls die Ansicht von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu drücken. In keiner andern Stelle des N. T. nämlich, außer den beiden Kindheitsevangelien bei Matthäus und Lukas, wird von einem

---

[6]) S. Olshausen a. a. O. 49 f. Neander, L. J. Ch., S. 16 f. Dem Versuche Bauer's, Jahrbücher f. wiss. Krit., 1835, Dec., No. 111 f., dieses Argument höher und speculativer zu fassen, habe ich in meinen Streitschriften, 1, 3, S. 104 ff., seine Verwirrung nachgewiesen.

[7]) Z. B. von Eichhorn, Einleitung in das N. T. 1. Bd. S. 407.

[8]) Glaubenslehre, 2. Thl. §. 97. S. 73 f. der zweiten Auflage.

solchen Ursprunge Jesu gesprochen, oder auch nur deutlich auf denselben hingewiesen.[9]) Nicht allein Markus läßt die Erzeugungsgeschichte weg, sondern auch der voraussetzliche Verfasser des vierten Evangeliums, Johannes, der, als angeblicher Hausgenosse der Mutter Jesu nach dessen Tode, am genauesten über diese Verhältnisse unterrichtet sein mußte. Man sagt: er wollte mehr die himmlische als die irdische Herkunft Jesu berichten; aber es fragt sich eben, ob mit seiner im Prologe ausgesprochenen Lehre von einer, wirklich in Jesu fleischgewordenen und ihm immanent gebliebenen, göttlichen Hypostase die in unsern Stellen liegende Ansicht von einer bloßen, seine Erzeugung bedingenden, göttlichen Einwirkung verträglich sei, ob er also die Erzeugungsgeschichte des Matthäus und Lukas habe voraussetzen können? Da jedoch dieser Einwand seine entscheidende Kraft verliert, wenn sich uns der apostolische Ursprung des vierten Evangeliums im Verfolg unsrer Untersuchung nicht bewährt: so kommt hauptsächlich dieß in Betracht, daß auch im weiteren Verlaufe nicht bloß des Markus- und Johannes-Evangeliums, sondern auch des Matthäus und Lukas selbst, keine rückweisende Hindeutung auf diese Art der Erzeugung Jesu vorkommt. Nicht nur bezeichnet Maria den Joseph ohne Weiteres als den Vater Jesu (Luc. 2, 48.), und spricht der Evangelist von beiden geradezu als von seinen γονεῖς (Luc. 2, 41.), was der so eben von der Erzählung der übernatürlichen Erzeugung herkommende Berichterstatter nur im weiteren Sinne genommen haben kann: sondern alle seine Zeitgenossen überhaupt hielten ihn nach unsern Evangelien für

---

[9]) Diese Seite findet sich besonders hervorgekehrt in der Skiagraphie des Dogma's von Jesu übernatürlicher Geburt, in Schmidt's Bibliothek 1, 3, S. 400 ff.; in den Bemerkungen über den Glaubenspunkt: Christus ist empfangen vom heil. Geist, in Henke's neuem Magazin 3, 3, 365 ff.; in Kaiser's bibl. Theol. 1, S. 231 f.; de Wette's bibl. Dogmatik, §. 281; Schleiermacher's Glaubenslehre, 2. Thl. §. 97.

einen Sohn des Joseph, und nicht selten wurde es verächtlich und vorwurfsweise in seiner Gegenwart geäußert (Matth. 13, 55. Luc. 4, 22. Joh. 6, 42.), ihm also entschiedene Veranlassung gegeben, sich auf seine wunderbare Erzeugung zu berufen, was er jedoch mit keinem Worte thut. Könnte man hier sagen, daß er auf diese äußerliche Weise nicht von der Göttlichkeit seiner Person überzeugen wollte, auch bei innerlich Abgeneigten keine Wirkung davon sich versprechen konnte: so ist hinzuzunehmen, daß nach der Angabe des vierten Evangeliums auch seine eigenen Jünger neben seiner Gottessohnschaft ihn doch für den wirklichen Sohn Josephs hielten; denn Philippus stellt ihn dem Nathanael als Ἰησοῦν τὸν υἱὸν Ἰωσήφ vor (Joh. 1, 46.), offenbar in demselben Sinne eigentlicher Vaterschaft, wie ihn sonst die Juden ebenso bezeichnen, ohne daß dieß irgendwo als eine irrige oder unvollkommene Ansicht dargestellt würde, welche diese Apostel nachher hätten ablegen müssen: vielmehr hat die Erzählung unverkennbar den Sinn, daß hier der rechte Glaube in denselben zum Dasein gekommen sei. Die räthselbafte Voraussetzung, mit welcher bei der Hochzeit zu Kana Maria sich an Jesum wendet, [10]) ist viel zu unbestimmt, um eine Erinnerung der Mutter an seine übernatürliche Erzeugung zu beweisen; jedenfalls wird dieser Zug von dem entgegengesetzten aufgewogen, daß die Familie Jesu, und wie es aus Matth. 12, 46. ff. vergl. mit Marc. 3, 21 ff. den Anschein gewinnt, auch seine Mutter, an seinen Bestrebungen später irre wurde, was bei solchen Erinnerungen selbst von den Brüdern kaum erklärlich wäre.

Eben so wenig als in den Evangelien findet sich in den übrigen N. T.lichen Schriften etwas zur Bestätigung der Ansicht von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu. Denn wenn der Apostel Paulus Jesum γενόμενον ἐκ γυναικὸς nennt (Gal. 4, 4): so wird man in diesem Ausdrucke doch nicht eine Ausschließung des männlichen Antheils finden wollen, da

---

[10]) Geltend gemacht von Neander, L. J. Ch., S. 12.

ja das beigesetzte: *γενόμενον ὑπὸ νόμον* deutlich zeigt, daß er, wie so häufig im A. und N. T. (z. B. Hiob 14, 1. Matth. 11, 11.), überhaupt die menschliche Natur mit allen ihren Bedingungen bezeichnet. Wenn Paulus ferner (Röm. 1, 3. f. vgl. 9, 5.) Christum *κατὰ σάρκα* von David und den Erzvätern abstammen, *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* aber als Gottes Sohn sich bewähren läßt: so wird man doch hier den Gegensatz von *σὰρξ* und *πνεῦμα* nicht dem von menschlichem mütterlichen, und durch göttliche Thätigkeit ersetztem väterlichen Antheil an seiner Erzeugung gleichsetzen wollen. Endlich, wenn im Hebräerbriefe (7, 3.) Melchisedek als *ἀπάτωρ* mit dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ* verglichen wird: so verbietet sich eine Beziehung des wörtlich gefaßten *ἀπάτωρ* auf die menschliche Erscheinung Jesu schon durch das danebenstehende *ἀμήτωρ*, welches bei ihm so wenig als das weiter beigesetzte *ἀγενεαλόγητος* zutreffen würde.

§. 27.

Rückblick auf die Genealogien.

Doch die entscheidendste exegetische Instanz gegen die Wirklichkeit einer übernatürlichen Erzeugung Jesu liegt uns näher als alle bisher aufgeführten Stellen, nämlich in den beiden Genealogien, die wir nur so eben erst betrachtet haben. Schon der Manichäer Faustus machte geltend, wer, wie unsre zwei Genealogisten, Jesum durch Joseph von David abstammen lasse, der könne ohne Widerspruch nicht voraussetzen, daß Joseph gar nicht Jesu Vater gewesen sei: und Augustinus wußte ihm nichts Triftiges zu erwiedern, wenn er bemerkte, daß wegen des Vorrangs des männlichen Geschlechts die Genealogie Jesu durch Joseph habe geführt werden müssen, welcher, wenn auch nicht durch leibliche, doch durch geistige Verbindung Maria's Gatte gewesen sei.[1] Auch in neuerer Zeit haben manche Theologen die Bemerkung gemacht, aus

---

[1]) Augustinus contra Faustum Manichaeum L. 23, 3. 4. 8.

der Beschaffenheit unserer Geschlechtsregister bei Matthäus und Lukas erhelle, daß die Verfasser derselben Jesum als wirklichen Sohn Josephs sich gedacht haben. [2]) Sie sollen nämlich beweisen, daß Jesus durch Joseph von Davids Geschlecht abstamme; was beweisen sie aber, wenn Joseph Jesu Vater gar nicht war? Die als Zweck der ganzen Genealogie (bei Matthäus 1, 1.) vorausgeschickte Behauptung, daß Jesus *υἱὸς Δαβὶδ* gewesen, wird durch die darauf folgende Läugnung seiner Erzeugung durch den Davididen Joseph geradezu wieder aufgehoben. Unmöglich kann man es deßwegen wahrscheinlich finden, daß die Genealogie und die Geburtsgeschichte von demselben Verfasser herrühre, [3]) sondern man wird mit den zuvor angeführten Theologen annehmen müssen, daß die Genealogien anderswoher genommen seien. Schwerlich möchte man hiegegen mit der Bemerkung ausreichen, da Joseph ohne Zweifel Jesum adoptirt habe, so habe sein Stammbaum auch für diesen volle Gültigkeit bekommen. Denn die Adoption mochte wohl hinreichen, um dem angenommenen Sohne die Anwartschaft auf gewisse äußere, Erbschafts- und andere Rechte aus der Familie des Adoptirenden zu verschaffen; [4]) keineswegs aber konnte ein solches Verhältniß Anspruch auf die messianische Würde verleihen, welche an wirkliches Davidisches Blut und Geschlecht

---

[2]) Skiagraphie des Dogma u. s. f. in Schmidt's Bibl. a. a. O. S. 403 f.; K. Ch. L. Schmidt, ebend. 3, 1, S. 132 f. Vgl. Schleiermacher, Glaubenslehre, 2, §. 97. S. 71; Wegscheider, Instit. §. 123. (not. d.)

[3]) Wie dieß z. B. Eichhorn, Einl. in das N. T. 1, S. 425, ausdrücklich für wahrscheinlich, de Wette, exeg. Handb. 1, 1, S. 7. f., wenigstens für möglich erklärt.

[4]) Daß es auch bei Jesu um eine Erbschaft, nämlich die der Verheißung, sich gehandelt habe, diese Bemerkung Hoffmann's (S. 200) ist eine Spielerei, welche er selbst unzulänglich findet, indem er die Adoption in Davids Geschlecht von väterlicher Seite nur zureichend findet in Verbindung mit wirklicher Davidischer Abstammung von Seiten der Mutter, wie er sie fälschlich in der Genealogie des Lukas gegeben glaubt.

gebunden war. Schwerlich würde daher, wer den Joseph bloß für den Adoptiv-Vater Jesu gehalten hätte, sich die Mühe genommen haben, der Davidischen Abstammung des Joseph nachzuspüren; sondern, wenn anders neben der einmal gewonnenen Ansicht von Jesu als Gottessohn noch ein Interesse, ihn als Davidssohn darzustellen, fortdauerte, so würde man zu diesem Behuf eher die Genealogie der Maria gegeben haben, indem, wenn auch gegen die Gewohnheit, der Stammbaum der Mutter zu Hülfe genommen werden mußte, wo kein menschlicher Vater vorhanden war. Am wenigsten würden mit der Zusammensetzung eines durch Joseph vermittelten Stammbaums Jesu Mehrere sich befaßt haben, so daß uns noch zwei verschiedene Genealogien dieser Art übrig bleiben konnten, wenn man nicht zur Zeit ihrer Abfassung noch ein näheres Verhältniß Jesu zu Joseph angenommen hätte.

Kaum wird man daher dem Urtheil jener Gelehrten abstehen können, es seien diese Genealogien von der Ansicht aus verfertigt, daß Jesus der wirkliche Sohn Josephs und der Maria gewesen sei; die Verfasser oder Sammler unserer Evangelien aber, obwohl ihrerseits von dem höheren Ursprung Jesu überzeugt, haben dieselben doch in ihre Sammlungen aufgenommen; nur daß Matthäus (1, 16.) das ursprüngliche: *Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰησοῦν ἐκ τῆς Μαρίας* (vgl. V. 3. 5. 6.) nach seiner abweichenden Ansicht abgeändert, und eben so Lukas (3, 23.) seine Genealogie statt einfach mit: *Ἰησοῦς — υἱὸς Ἰωσήφ*, durch *ὤν*, *ὡς*, *ἐνομίζετο κ. τ. λ.* eingeleitet habe. Man wende hiegegen nicht ein, wenn nach unsrer Bemerkung von der Ansicht aus, daß Joseph nicht Vater Jesu gewesen, unsre Genealogien nicht verfertigt werden konnten, so lasse bei dieser Ansicht auch nicht einmal dafür ein Interesse sich denken, sie den Evangelien einzuverleiben. Denn das ursprüngliche Verfertigen einer Genealogie Jesu, und wenn es in unserem Falle auch nur darin bestanden hätte, daß gegebene fermde Stammbäume in Beziehung auf Jesum gesetzt wurden, erforderte ein starkes und ganzes Interesse, welches, in der Voraussetzung

einer leiblichen Abkunft Jesu von Joseph, durch jene Operation eine Hauptstütze für den messianischen Glauben an ihn zu gewinnen hoffte; wogegen zur Aufnahme der schon vorhandenen auch das schwächere Interesse anregen konnte, daß sie, auch ohne ein zwischen Jesu und Joseph statt gehabtes natürliches Verhältniß, dennoch zur Anknüpfung Jesu an David nicht undienlich scheinen mochten. Ebenso wird ja in den beiden Geburtsgeschichten bei Matthäus und Lukas, welche den Joseph entschieden von der Erzeugung Jesu ausschließen, doch noch immer auf die Davidische Abstammung Josephs Gewicht gelegt (Matth. 1, 20. Luc. 1, 27. 2, 4.), indem man das zwar nur bei der früheren Ansicht recht Bedeutsame doch auch nach geändertem Standpunkte beibehielt.

Indem wir auf diese Weise in den beiden Genealogien Denkmale aus einer Zeit und einem Kreise der ältesten Kirche sehen, in welchen Jesus noch für einen natürlich erzeugten Menschen galt: so müssen uns hiebei die Ebioniten einfallen, da uns eben von diesen aus jener ersten Zeit gemeldet wird, daß sie die bezeichnete Ansicht von der Person Christi gehabt haben. [5]) Sollten wir hienach erwarten, in den alten ebionitischen Evangelien, von welchen wir noch Kunde haben, vor Allem diese Geschlechtsregister noch anzutreffen: so müssen wir uns nicht wenig überrascht finden, wenn wir erfahren, daß gerade jene Evangelien ohne die Genealogien waren. Zwar, da nach Epiphanius das Evangelium der Ebioniten erst mit dem Auftritte des Täufers anfing, so könnte man unter den γενεαλογίαις, welche sie weggeschnitten haben sollen, die Geburts- und Kindheitsgeschichte der beiden ersten Kapitel unseres Matthäus verstehen, welche sie, weil dieselben die von ihnen verworfene vaterlose Zeugung Jesu enthalten, wenigstens nicht in ihrer jetzigen Form annehmen konnten; und man

5) Justin. Mart. Dial. cum Tryphone, 48; Origenes contra Celsum L. 5, 61. Euseb. H. E. 3, 27.

6) Epiphan. haeres. 30, 14.

könnte nun vermuthen, daß in ihrem Evangelium vielleicht nur diese ihrem System zuwiderlaufenden Abschnitte gefehlt haben, die ihrer Ansicht zusagenden Geschlechtsregister aber dennoch irgendwo eingefügt gewesen seien. Aber diese Aussicht verschwindet alsbald, wenn wir sehen, wie Epiphanius in Bezug auf die Nazarener die Genealogien, von welchen er nicht weiß, ob sie auch ihnen gefehlt oder nicht, als τὰς ἀπὸ τȣ̃ Ἀβραὰμ ἕως Χριςȣ̃ bestimmt; [7]) wonach er unter den Genealogien, welche einigen Häretikern fehlten, offenbar zunächst die Geschlechtstafeln versteht, wenn er auch in Beziehung auf die Ebioniten zugleich die Geburtsgeschichte unter jenem Ausdruck mitbegreift.

Wie sollen wir uns nun diese befremdende Erscheinung erklären, daß gerade bei derjenigen Christenpartei, in welcher sich die den Genealogien zum Grunde liegende Ansicht forterhielt, dieselben nicht zu finden sind? Ein neuerer Forscher stellt die Vermuthung auf, die Judenchristen haben die Geschlechtsregister aus Klugheit weggelassen, um nicht durch dieselben die unter Domitian und vielleicht auch schon früher über die Davidische Familie verhängten Verfolgungen zu erleichtern und zu vermehren. [8]) Allein zu solchen äußerlichen Erklärungen aus zufälligen Umständen, die selbst noch dem Zweifel der historischen Kritik unterliegen, sollte man nur dann seine Zuflucht nehmen, wenn jede Erklärung der fraglichen Erscheinung aus der Sache selbst, also hier aus dem Innern des ebionitischen Systems unmöglich ist.

So mißlich aber steht es in unserem Falle noch lange nicht. Bekanntlich sprechen die Kirchenväter von doppelten Ebioniten, von welchen die einen, neben strengern Grundsätzen in Bezug auf die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, Jesum für den auf natürliche Weise erzeugten Sohn Josephs

---

7) Haeres. 29, 9.

8) Credner, in den Beiträgen zur Einleitung in das N. T. 1, S. 443. Anm.

und der Maria gehalten, die andern, sofort auch Nazarener genannt, mit der orthodoxen Kirche eine Erzeugung durch den heiligen Geist angenommen haben. [9] Neben diesem Unterschiede aber geht noch ein anderer her. Die ältesten Kirchenschriftsteller, wie Justinus Martyr, Irenäus, wissen nur von solchen Ebioniten, welche ganz einfach Jesum für einen natürlich erzeugten und erst bei der Taufe mit höheren Kräften ausgerüsteten Menschen hielten: [10] wogegen wir bei Epiphanius und in den Klementinischen Homilien Ebioniten begegnen, welche ein gnostisch-speculatives Element in sich aufgenommen haben. Man hat diese Richtung, welche nach Epiphanius von einem Elxai sich herschreiben soll, vom Einflusse des Essenismus abgeleitet, [11] und schon in den Irrlehrern des Colosserbriefs Spuren derselben bemerkt; [12] während die erstere Klasse der Ebioniten offenbar vom gewöhnlichen Judenthum ausgegangen war. Welche von diesen Richtungen die frühere und welche die spätere gewesen, ist nicht so leicht auszumachen; in Bezug auf den zuletzt ausgeführten Unterschied könnte man, da dieser speculirenden Ebioniten erst die Klementinen und Ephiphanius, jener einfachen aber schon Justin und Irenäus Meldung thun, diese für die früheren ansehen: allein da auch schon Tertullian von einer gnostisirenden Christologie der Ebioniten weiß, [13] und im Essenismus der Keim zu solchen Ansichten schon um die Zeit Jesu gegeben war: so scheint die Annahme sicherer zu sein, beide Richtungen für gleichzeitig neben einander hergehende

[9] Orig. a. a. O.

[10] Vergl. Neander, K. G. 1, 2, S 615 f.

[11] Credner, über Essener und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang beider, in Winer's Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie, 1. Bd. 2tes und 3tes Heft; vgl. Baur, Progr. de Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda, und christl. Gnosis, S. 403.

[12] Neander, a. a. O. S. 620.

[13] De carne Christi, c. 14: Poterit haec opinio Hebioni convenire, qui nudum hominem, et tantum ex semine David, i. e. non et Dei filium, constituit Jesum, ut in illo angelum fuisse edicat.

zu halten.[14]) Ebensowenig läßt sich in Bezug auf die andere Differenz beweisen, daß die nazaräische Ansicht von Christo sich erst später zur ebionitischen herabgestimmt habe;[15]) da die theils verworrenen[16]) theils späten Nachrichten kirchlicher Schriftsteller sich natürlich aus der gleichsam optischen Täuschung der Kirche erklären lassen, welcher, während sie in der Verherrlichung Christi vorwärts schritt, ein Theil der Judenchristen aber stehen blieb, es vorkam, als bliebe sie stehen, die andern aber gingen ketzerisch zurück.

Durch diese Unterscheidung einfacher und speculirender Ebioniten ist so viel gewonnen, daß das Fehlen der Genealogien bei den letzteren, von welchen Epiphanius spricht, nicht beweist, daß sie auch den ersteren gefehlt haben. Um so weniger, wenn wir im Stande sein sollten, wahrscheinlich zu machen, daß die Gründe ihrer Abneigung gegen die Geschlechtsregister in demjenigen lagen, was ihnen im Unterschiede von den gewöhnlichen Ebioniten eigen war. Einer dieser Gründe nun war offenbar die ungünstige Ansicht, welche die Ebioniten des Epiphanius und der Klementinischen Homilien über David hatten, von welchem die Genealogie das Geschlecht Jesu ableitet. Sie unterschieden bekanntlich im A. T. eine doppelte Prophetie, eine männliche und eine weibliche, reine und unreine, von welchen jene nur Himmliches und Wahres, diese Irdisches

---

14) Mit Neander a. a. O. u. Schneckenburger, über einen häufig übersehenen Punkt in der Lehre der Ebioniten v. d Person Christi, Tübinger Zeitschrift f. Theol. 1830, 1, 114 ff. — Das Erstere ist die Ansicht von Gieseler, über Nazaräer und Ebioniten, in Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für K. G. 4. Bd. und Credner's a. a. O.

15) Wie Hoffmann zu beweisen sucht, S. 198 ff.

16) Hiemit meine ich die Nachricht des Hegesippus bei Eusebius, H. E. 4, 22. Daß Epiphanius, haer. 30, 1, die Ebioniten als die jüngere Secte den Nazaräern gegenüberstelle, wie Hoffmann behauptet, ist falsch; haer. 29, 7. 30. 2. läßt er beide Secten gleichzeitig entstehen.

und Trügliches verheiße; jene von Adam und Abel, diese von Eva und Kain ausgehend, und beide durch die ganze Geschichte der Offenbarung herunterlaufend.[17] Als wahre Propheten werden im A. T. nur die frommen Männer von Adam bis Josua anerkannt: die späteren Propheten und Gottesmänner, unter welchen auch David und Salomo namhaft gemacht sind, werden nicht nur nicht anerkannt, sondern verabscheut.[18] Wir finden aber sogar bestimmte Spuren, daß den David ihre Abneigung ganz besonders getroffen hat. Mehrere Punkte waren es, welche sie von David (und auch von Salomo) abstießen. David war ein blutiger Krieger: Blutvergießen aber nach der Lehre dieser Ebioniten eine der vornehmsten Sünden; von David ist ein Ehebruch (von Salomo seine Wollust) bekannt: den Ehebruch aber verabscheute die genannte Partei noch mehr als selbst den Mord; David war ein Saitenspieler: das Saitenspiel aber galt jener Secte, als Erfindung der Kainiten (1. Mos. 4, 21.), für ein Zeichen der falschen Prophetie; endlich gingen sowohl die von David herrührenden, als die an ihn (und Salomo) geknüpften, Weissagungen auf ein irdisches Reich, von welchem die gnostisirenden Ebioniten nichts wissen wollten.[19] Diesen Grund zur Abneigung gegen die Genealogien nun konnten die vom gewöhnlichen Judenthum ausgegangenen Ebioniten nicht theilen, da für den rechtglaubigen Juden David Gegenstand der höchsten Verehrung war. — Ueber einen zweiten Punkt sind die Nachrichten nicht gehörig

17) Homil. 3, 23 — 27.

18) Epiphan. haeres. 30, 18. vgl. 15.

19) S. die Belegstellen bei Credner, in der angef. Abhandlung. Daß es diese Züge gewesen seien, welche der genannten Christenpartei an David mißfielen, wird wenigstens in Einer Stelle der Klementinischen Homilien auch ohne Nennung des Namens klar genug, nämlich Homil. 3, 25: ἔτι μὴν καὶ οἱ ἀπὸ τῆς τȣ́τȣ (τȣ̃ Καῒν) διαδοχῆς προεληλυθότες πρῶτοι μοιχοὶ ἐγένοντο, καὶ ψαλτήρια, καὶ κιθάραι, καὶ χαλκεῖς ὅπλων πολεμικῶν ἐγένοντο. Διὸ καὶ ἡ τῶν ἐγγόνων προφητεία, μοιχῶν καὶ ψαλτηρίων γέμȣσα, λανθανόντως διὰ τῶν ἡδυπαθειῶν ὡς τȣ̀ς πολέμȣς ἐγείρει.

klar und einstimmig; ob nämlich diese Ebioniten auch durch eine Steigerung der gemeinebionitischen Lehre von der Person Christi zur Verwerfung der Genealogie veranlaßt waren. Nach Epiphanius unterschieden sie ganz gnostisch Jesus, den Sohn Josephs und der Maria, von dem auf ihn herabgekommenen Christus,[20] und insofern mochte sie von einer Beziehung der Genealogie auf jenen nur etwa ihre Abneigung gegen David zurückhalten: aus der Grundansicht und einer Stelle der Klementinen dagegen[21] ist neuerlich nicht ohne Schein gefolgert worden, daß vom Verfasser derselben die Ansicht von einer natürlichen Erzeugung und selbst Geburt Jesu aufgegeben war;[22] wobei dann noch offenbarer der Grund, warum diese Secte die Genealogien verwarf, ihr eigenthümlich und nicht mit den andern Ebioniten gemeinsam wäre.

Doch auch positive Spuren fehlen nicht ganz, daß die vom gewöhnlichen Judenthum ausgegangenen Ebioniten die Genealogien gehabt haben. Während die Ebioniten des Epiphanius und der Klementinen Jesum nur Sohn Gottes nannten, die Benennung Sohn Davids aber, als der gemeinen jüdischen Ansicht zugehörig, verwarfen:[23] werden andere Ebioniten von den Kirchenvätern verklagt, Jesum nur als den Sohn Davids, auf welchen die Geschlechtsregister hinführen, nicht ebenso als Sohn Gottes anzuerkennen.[24] Ferner erzählt Epiphanius von

---

20) Epiphan. Haer. 30, 14. 16. 34.

21) Hom. 3, 17.

22) Schneckenburger, über das Evang. der Aegypter, S, 7; Baur, christl. Gnosis, S. 760 ff. Vergl. dagegen Credner, a. a. O. S. 253 f. und Hoffmann, S. 208 ff.

23) Orig. Comm. in Matth. T. 16, 12. Tertullian. De carne Christi, 14, s. Anm. 13 (eine Stelle, in welcher freilich die speculativen Ebioniten und die gewöhnlichen vermischt sind).

24) Clement. homil. 18, 13. Sie bezogen hienach den Spruch Matth. 11, 27: *ὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς κ. τ. λ.* auf *τὺς πατέρα νομίζοντας Χριςῦ τὸν Δαβίδ, καὶ αὐτὸν δὲ τὸν Χριςὸν υἱὸν ὄντα, καὶ υἱὸν θεῦ μὴ ἐγνωκότας,* und beklagten sich, daß *ἀντὶ τῦ θεῦ τὸν Δαβὶδ πάντες ἔλεγον.*

den uralten judaisirenden Gnostikern, Cerinth und Carpokrates, daß sie im Uebrigen zwar desselben Evangeliums, wie die Ebioniten, sich bedient, aber die Genealogien, welche sie demnach in demselben lasen, zum Beweise der menschlichen Erzeugung Jesu durch Joseph gebraucht haben. [25]) Auch die aus judenchristlichem Gebiete stammenden *ἀπομνημονεύματα* Justins scheinen eine ähnliche Genealogie wie unser Matthäus gehabt zu haben, da Justin wie Matthäus in Bezug auf Jesum von einem *γένος τȣ͂ Δαβὶδ καὶ Ἀβραὰμ*, von einem *σπέρμα ἐξ Ἰακὼβ, διὰ Ἰȣ́δα καὶ Φαρὲς καὶ Δαβὶδ κατερχόμενον*, spricht; [26]) nur daß zur Zeit und in dem Kreise Justins bereits die Ansicht von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu Veranlassung gegeben hatte, die Genealogie statt auf Joseph, vielmehr auf Maria zu beziehen.

Hienach haben wir in den Genealogien ein mit anderweitigen Spuren zusammenstimmendes Denkmal dafür, daß in der

---

[25]) Haeres. 30, 14: *ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῷ αὐτῷ χρώμενοι παρ᾽ αὐτοῖς (τοῖς Ἐβιωναίοις) εὐαγγελίῳ, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τȣ͂ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίȣ διὰ τῆς γενεαλογίας βȣ́λονται παριςᾶν ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριςόν.* Wie Credner (Beiträge a. a. O.) dazu kommt, hier unter *γενεαλογία* nicht das Geschlechtsregister, sondern die Geburtsgeschichte zu verstehen, ist nicht einzusehen. Wie hätte denn die Matthäische Geburtsgeschichte zu einem Beweis für die reinmenschliche Abkunft Jesu dienen können? Wenn sich Credner darauf berufen kann, daß ja dem von Cerinth und Carpokrates gebrauchten Ebionitenevangelium die Geschlechtsregister gefehlt haben, also jene beiden Häretiker nicht aus diesem, ihrer Urkunde gerade fehlenden, Theile haben argumentiren können: so erhellt aus der Wendung, mit welcher Epiphanius nach jener Aeußerung über Cerinths und Carpokrates Benützung der Genealogien zu den Ebioniten übergeht: *ἔτοι δὲ ἄλλα τινὰ διανοȣ͂νται. παρακόψαντες γὰρ τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας κ. τ. λ.* aus dieser Wendung erhellt deutlich genug, daß das Evangelium der Ebioniten sich von dem, übrigens mit ihm identischen, des Cerinth und Carpokrates durch den Mangel der Genealogien unterschied.

[26]) Dial. c. Tryph. 100. 120. Apol. 1, 32. Auch hier kann ich nicht mit Credner übereinstimmen, welcher dem Justin die Genealogie abspricht (a. a. O. S. 212. 443.)

allerersten christlichen Zeit in Palästina eine Anzahl von Christen, groß genug, um von verschiedenen Grundansichten aus zweierlei messianische Stammbäume anzulegen, Jesum für einen natürlich erzeugten Menschen gehalten hat; eine Ansicht, von der uns in den apostolischen Schriften kein Beweis dafür vorliegt, daß die Apostel sie für unchristlich erklärt haben würden: erst vom Standpunkte der Geburtsgeschichten des ersten und dritten Evangeliums aus erschien sie so: obwohl auch noch Kirchenväter dieselbe auffallend milde behandeln. [27])

§. 28.

Die natürliche Erklärung der Empfängnißgeschichte.

Hat nach dem zuletzt Ausgeführten die supranaturalistische Erklärung der Empfängnißgeschichte so bedeutende, sowohl philosophische als exegetische, Schwierigkeiten: so verlohnt es sich wohl, die evangelische Erzählung noch einmal darauf anzusehen, ob nicht vielleicht eine andere Auslegung derselben möglich sei, durch welche diese Anstöße vermieden würden. Eine solche hat man wirklich von verschiedenen Seiten in der Art versucht, daß man bald nur mit dem einen oder andern, bald aber auch mit allen beiden Berichten auf dem Wege natürlicher Erklärung fertig werden zu können glaubte.

Zunächst schien sich die Erzählung des Matthäus einer solchen Deutung darzubieten. In Bezug auf sie wurde durch zahlreiche rabbinische Stellen nachgewiesen, daß nach jüdischer Ansicht ein Sohn frommer Eltern unter Mitwirkung des heiligen Geistes erzeugt sei und ein Sohn desselben genannt werde, ohne daß hiebei an Ausschließung des männlichen Antheils an seiner Erzeugung gedacht würde. Der betreffende Abschnitt des Matthäus nun, meinte man, enthalte weiter nichts, als diese Vorstellung; der Engel wolle hier dem Joseph nicht sagen, daß

---

27) S. Neander, K. G. a. a. O. S. 616.

Maria ohne Zuthun eines Mannes schwanger geworden, sondern nur, daß sie, ihrer Schwangerschaft ungeachtet, als rein, nicht als eine Gefallene, anzusehen sei. Erst bei Lukas sei, vermöge einer Steigerung der ursprünglichen Vorstellung, durch das ἄνδρα ȣ̓ γινώσκω jede väterliche Mitwirkung ausgeschlossen.[1]) Wurde von der andern Seite hiegegen richtig bemerkt, daß ja bei Matthäus der einzige, hier in Frage kommende Mann, nämlich Joseph, durch das πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτȣ̀ς (1, 18.) zu entschieden ausgeschlossen sei: so glaubte man nun von dieser Seite jene Ausschließung im Lukasevangelium weniger entschieden zu finden; freilich nur, indem man entweder unexegetisch den klaren Wortsinn auf den Kopf stellte, oder unkritisch einen Theil der so wohl zusammenhängenden Erzählung verdächtigte. Bei dem ersteren Verfahren sollte die Frage der Maria: πῶς ἔςαι τȣ̃το, ἐπεὶ ἄνδρα ȣ̓ γινώσκω; (1. 34.) so viel heißen: wie kann ich, die schon Verlobte und Vermählte, den Messias gebären, als dessen Mutter ich keinen Mann haben müßte? worauf der Engel erwiedere, daß auch aus ihrem mit Joseph erzeugten Kinde Gott durch seine Kraft etwas Besonderes machen könne.[2]) Ebenso willkürlich ist das andere Verfahren, die angeführte Zwischenfrage der Maria für eine unnatürliche Unterbrechung der Rede des Engels zu erklären, jene abgerechnet aber in der Stelle keine bestimmte Hindeutung auf die außernatürliche Empfängniß zu finden.[3])

Ist somit die Schwierigkeit der natürlichen Erklärung für beide Berichte gleich groß: so mußte entweder auf beiden Seiten auf eine solche verzichtet, oder sie beidemale gewagt werden, und der consequente Rationalismus, z. B. eines

---

[1]) Br . . ., die Nachricht, daß Jesus durch den heil. Geist und von einer Jungfrau geboren sei, aus Zeitbegriffen erläutert, in Schmidt's Bibl. 1, 1. S. 101 ff.; Horst, in Henke's Museum, 1, 4, 497 ff., über die beiden ersten Kapitel im Evang. Lukas.

[2]) Bemerk. über den Glaubenspunkt u. s. f., Henke's n. Magazin, 3, 3, S. 399.

[3]) Schleiermacher, über den Lukas, S. 26 f.

Paulus, konnte sich nur für das Letztere entscheiden. Den Antheil Josephs zwar hält der genannte Ausleger durch Matth. 1, 18. für ausgeschlossen, keineswegs aber jede andere männliche Wirksamkeit; so wenig als er in πνεῦμα ἅγιον und δύναμις ὑψίςȣ (Luc. 1, 35.) eine wundervolle göttliche Thätigkeit finden kann. Das πνεῦμα ἅγιον ist ihm nichts Objektives, von außen auf Maria Einwirkendes, sondern ihre eigene fromme Gesinnung; die δύναμις ὑψίςȣ aber ist ihm nicht unmittelbar die göttliche Allmacht, sondern jede gottgefällig angewandte Naturkraft kann nach ihm so genannt werden. Demzufolge ist nach Paulus der Sinn der Verkündigung des Engels nur dieser: vor der Verehlichung mit Joseph werde Maria mit reiner Begeisterung für das Heilige ihrerseits, und durch gottgefällige Wirksamkeit (versteht sich, eines Mannes) auf der andern Seite, Mutter eines Kindes werden, das, wegen dieses heiligen Ursprungs, ein Gottessohn zu nennen sein werde.

Sehen wir aber noch näher nach, wie sich der Repräsentant rationalistischer Auslegung die Umstände der Erzeugung Jesu vorstellt. Von Elisabet, der patriotischen, klugen Aaronstochter, wie er sie nennt, geht er aus. Hatte diese die Hoffnung gefaßt, einen Gottespropheten zu gebären: so mußte sie wünschen, daß er der höchste Prophet, der Vorläufer des Messias, sein, daß also auch dieser bald geboren werden möchte. Und eine zur Mutter des Messias ganz taugliche Person hätte sie in ihrer Verwandtschaft: die jungfräuliche Davidische Descendentin Maria; es kam nur darauf an, sie zu besonderen Hoffnungen zu veranlassen. Während man nach diesen Andeutungen bereits einen schlauen Plan der Elisabet mit ihrer jungen Verwandtin ahnt, und in denselben eingeweiht zu werden hofft: läßt Paulus hier auf einmal den Vorhang fallen, und bemerkt, die Art, wie Maria zu der Ueberzeugung gekommen, Mutter des Messias zu werden, müsse man historisch unentschieden lassen; nur so viel sei gewiß, daß Maria dabei rein geblieben sei, indem sie unmöglich, wie später geschah, mit gutem Gewissen unter das Kreuz ihres Sohnes hätte treten

können, wenn sie sich eines Vorwurfs über den Ursprung ihrer Hoffnungen von ihm bewußt gewesen wäre. Nur folgender Wink über die eigentliche Ansicht von Paulus kommt weiterhin noch vor: der verkündigende Engel sei vielleicht Abends oder gar bei Nacht, zu Maria gekommen; ja der richtigeren Lesart zufolge, welche Luk. 1, 28, nur: *καὶ εἰςελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπε*, ohne *ὁ ἄγγελος*, habe, sei hier nur von einem Hereingekommenen überhaupt die Rede (als ob das *εἰςελθὼν* in diesem Falle nicht nothwendig *τὶς* bei sich haben, oder ohne dieses auf das Subject: *ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ*, V. 26., bezogen werden müßte!): daß es der Engel Gabriel gewesen, habe sich Maria erst nachher, als sie von der Vision des Zacharias hörte, ergänzt.

Was in dieser Erklärung des Vorgangs stecke, hat schon Gabler in einer Recension des Paulus'schen Commentars [4]) mit angemessener Derbheit an's Licht gezogen, indem er geradezu sagt, bei der Ansicht von Paulus bleibe nichts Anderes zu denken übrig, als daß sich Jemand für den Engel Gabriel ausgegeben, und als angeblicher Gottesbote selbst die Maria beschlafen habe, um den Messias mit ihr zu erzeugen. Und das, fragt Gabler, wenn Maria zu einer Zeit, da sie schon verlobt ist, von einem Andern schwanger wird, soll eine unsündliche, gottgefällige Weise, eine vorwurflose, heilige Wirksamkeit heißen? Maria erschiene hier als eine fromme Schwärmerin, und der angebliche Gottesbote entweder als ein Betrüger, oder auch als ein grober Schwärmer. Mit Recht findet der genannte Theologe vom christlichen Standpunkte aus eine solche Behauptung empörend; vom wissenschaftlichen angesehen aber widerspricht sie gleichsehr den Gesetzen der Auslegung wie der Kritik.

Als der würdigste Dolmetscher von Paulus ist hier der Verfasser der natürlichen Geschichte des großen Propheten von

---

[4]) Im neuesten theol. Journal, 7. Bd. 4. Stück. S. 407. f. Vgl. Bauer, hebr. Mythol. 1, S. 192, c, ff.

Nazaret zu betrachten, welcher, wenn er auch bei Abfassung dieses Theils von seinem Werke den Paulus'schen Commentar noch nicht benutzen konnte, doch ganz in dessen Geiste, was dieser noch behutsam mit einem Schleier verhüllt, ohne Scheue aufdeckt. Er vergleicht eine Erzählung bei Josephus, [5]) nach welcher eben im Zeitalter Jesu ein römischer Ritter die keusche Gattin eines edeln Römers dadurch für seine Wünsche gewann, daß er sie durch einen Isispriester in den Tempel dieser Göttin unter dem Vorwande laden ließ, der Gott Anubis begehre sie zu umarmen; worein die Frau unschuldsvoll und glaubig sich ergab, und später vielleicht auch ein Götterkind zu gebären geglaubt haben würde, wenn nicht der Buhle bald darauf mit bitterem Hohn ihr den wahren Stand der Sache entdeckt hätte. Auf ähnliche Weise, meint der Verfasser, sei Maria als Verlobte des ältlichen Joseph durch einen verliebten und schwärmerischen Jüngling (er läßt ihn in der folgenden Geschichte als Joseph von Arimathäa auftreten!) getäuscht worden, und habe sofort, in aller Unschuld, wieder Andere getäuscht. [6]) Hier wird es nun klar, daß diese Erklärungsart nicht verschieden ist von jener uralten jüdischen Blasphemie, welcher wir bei Celsus und im Talmud finden, daß Jesus seine Geburt von einer reinen Jungfrau fälschlich vorgegeben habe, in der That aber von Maria im Ehebruch mit einem gewissen Panthera erzeugt gewesen sei. [7])

Treffender kann man über diese ganze, in der Lästerung

---

[5]) Antiq. 18, 3, 4.

[6]) 1ter Theil, S. 140 ff.

[7]) Die Sage hat verschiedene Formationen erlebt, durch welche aber immer der Name Panthera oder Pandira hindurchgeht. S. Origenes c. Cels. 1, 28. 32; Schöttgen, Horae, 2, 693 ff. aus Tract. Sanhedrin u. A.; Eisenmenger, entdecktes Judenthum, 1, S. 105 ff. aus der Schmähschrift: Toledoth Jeschu; Thilo, Cod. apocr., 1, S. 528 f. Vgl. meine Abhandlung über den Namen Panther, Pantheras, Pandera, in jüdischen und patristischen Erzählungen von der Abstammung Jesu. Athenäum, Febr. 1839, S. 15 ff.

der Juden culminirende Ansicht urtheilen, als schon Origenes gethan hat, indem er sagt: wenn sie der Geschichte von Jesu übernatürlicher Erzeugung etwas Anderes hätten unterschieben wollen, so hätten sie dieß wenigstens auf wahrscheinlichere Weise thun sollen; sie hätten nicht, gleichsam wider Willen, zugeben dürfen, daß Maria von Joseph unberührt gewesen sei, sondern schon diesen Zug hätten sie läugnen, und Jesum aus einer gewöhnlichen menschlichen Ehe jener beiden entstehen lassen müssen; wogegen nun das Gezwungene und Abenteuerliche ihrer Hypothese jedem Kenner die Lüge verrathe. [8]) Was heißt dieß anders, als: wenn einmal an einigen Zügen einer wunderhaften Erzählung gezweifelt wird, so ist es folgewidrig, andere unbezweifelt stehen zu lassen, vielmehr muß dann ein solcher Bericht nach allen seinen Theilen mit kritischem Auge angesehen werden. Die richtige Ansicht von der vorliegenden Erzählung lag, wenigstens mittelbar, in Origenes. Denn wenn er das einemal mit der übernatürlichen Empfängniß Jesu die Erzählung von Plato's Erzeugung durch Apollo als gleichartig zusammenstellt (aber hier freilich der Meinung ist, nur Böswillige können dergleichen bezweifeln); [9]) das andremal aber von der Erzählung über Plato sagt, sie gehöre zu den Mythen, durch welche man die ausgezeichnete Weisheit und Kraft großer Männer habe erklären wollen (aber hier die Erzählung von Jesu Erzeugung aus dem Spiele läßt): [10]) so hatte er ja die beiden Prämissen (Gleichartigkeit der beiden Erzählungen und mythischen Charakter der einen), aus welchen sich als Schlußsatz der bloß mythische Werth der Erzählung von der Empfängniß Jesu ergab; ein Schluß, den er aber freilich nicht einmal vor seinem eigenen Bewußtsein gezogen haben kann.

---

8) c. Cels. 1, 32.

9) Ebend. 6, 8.

10) Ebend. 1, 37.

§. 29.

Die Geschichte der Erzeugung Jesu als Mythus.

Wenn man dem übernatürlichen Ursprunge Jesu ausweichen will, sagt Gabler in seiner Recension von Paulus Commentar, um nicht in unsern Tagen zum Gespötte zu werden; wenn aber andrerseits die natürlichen Erklärungen desselben auf sonderbare nicht nur, sondern selbst empörende Behauptungen führen: so wähle man doch lieber die Annahme eines Mythus, durch welche alle jene Schwierigkeiten vermieden werden. Viele große Männer hatten in der alten mythischen Welt eine außerordentliche Geburt und waren Göttersöhne. Jesus selbst sprach von seinem himmlischen Ursprung, nannte Gott seinen Vater, und hieß ohnehin als Messias Gottes Sohn. Aus Matth. 1, 22 f. sieht man ferner, daß die Stelle Jes. 7, 14. in der ersten christlichen Kirche auf Jesum bezogen wurde. Jesus, dachte man, muß als Messias, dieser Stelle zufolge, von einer Jungfrau durch Gotteskraft geboren sein; was sein mußte, schloß man, ist auch wirklich geschehen, und so entstand ein philosophischer (dogmatischer) Mythus über die Geburt Jesu. Seiner wirklichen Geschichte nach wäre dann Jesus aus einer ordentlichen Ehe Josephs und der Maria entsprossen; womit, wie mit Recht bemerkt wird, ebensowohl die Würde Jesu als die schuldige Achtung gegen seine Mutter besteht. [1])

---

[1]) Gabler, in seinem neuesten theol. Journal, 7, 4. S. 408 f.; Eichhorn, Einleitung in das N. T. 1, S. 428 f.; Bauer, hebr. Mythol. 1, 192 e ff.; Kaiser, bibl. Theologie, 1, S. 231 f.; Wegscheider, Instit. §. 123; de Wette, bibl. Dogmat. §. 281. und exeg. Handb. 1, 1, S. 18 f.; Ammon, Fortbildung des Christenth. S. 201 ff.; Hase, L. J. §. 33; Fritzsche, Comment. in Matth. S. 56. Der Letztere schon in der Ueberschrift des ersten Kapitels, S. 6, richtig; non minus ille (Jesus) ut ferunt doctorum Judaicorum de Messia sententiae, patrem habet spiritum divinum, matrem virginem.

Man hat also, um sich die Entstehung eines solchen Mythus zu erklären, an die Neigung der alten Welt erinnert, große Männer und Wohlthäter ihres Geschlechts als Göttersöhne darzustellen. Die Beispiele sind von den Theologen reichlich beigebracht. Namentlich aus der griechisch-römischen Mythologie und Geschichte hat man an Herkules und die Dioskuren erinnert, an Romulus und Alexander, vor Allen aber an Pythagoras [2]) und Plato, von deren Letzterem Hieronymus, ganz auch auf Jesum anwendbar, sagt: sapientiae principem non aliter arbitrantur, nisi de partu virginis editum. [3])

Wenn man aus diesen Beispielen schließen möchte, daß wohl auch die Erzählung von der übernatürlichen Erzeugung Jesu, ohne historischen Grund, aus einer ähnlichen Neigung hervorgegangen sein dürfte: so vereinigen sich Orthodoxe und Rationalisten, jene Analogie nicht gelten zu lassen; wiewohl aus sehr verschiedenen Gründen. Wenn bei Origenes nicht viel fehlt, daß er um der Gleichartigkeit der beiderseitigen Erzählungen willen auch die heidnischen Sagen von Göttersöhnen für wahre Wundergeschichten hielte: so ist Paulus auf seinem Standpunkte mit mehr Entschiedenheit so consequent, beiderlei Erzählungen als natürliche, aber wahre, Geschichten zu erklären. Wenigstens von der den Plato betreffenden Erzählung sagt er, man könne nicht behaupten, daß sie der Hauptsache nach erst später entstanden sei; vielmehr habe Periktione leicht glauben können, von einem ihrer Götter schwanger zu sein: daß ihr Sohn hierauf wirklich ein Plato wurde, könne zur Bestätigung ihres Glaubens gedient haben, ohne doch dessen Ursache gewesen zu sein. Tholuck macht auf den bedeutenden Unterschied aufmerksam, daß jene Mythen von Romulus u. A. erst Jahrhunderte nach den Lebzeiten dieser Männer sich gebildet haben: die über Jesum dagegen ganz kurz nach

---

[2]) Jamblich. vita Pythagorae, cap. 2. ed. Kiessling.

[3]) adv. Jovin. 1, 26. Diog. Laërt. 3, 1, 2.

seinem Tode entstanden sein müßten. [4]) Der Erzählung von Plato's Geburt zu gedenken, vermeidet er klüglich, weil er wohl weiß, daß diese eben in jener Hinsicht ein gefährlicher Punkt ist. Dagegen fährt nun Osiander mit großem Pathos eben auf diesen Punkt zu, und behauptet, Plato's Apotheose zum Sohne Apollo's sei erst mehrere Jahrhunderte nach ihm ausgeboren worden: [5]) da vielmehr schon Plato's Schwestersohn davon, als von einer in Athen verbreiteten Sage, sprach. [6]) Auf noch andere Weise will Olshausen, dem sich Neander anschließt, die Analogie der mythischen Göttersöhne unschädlich machen, indem er darauf aufmerksam macht, wie diese Erzählungen, wenn gleich unhistorisch, doch für die allgemeine Ahnung und Sehnsucht nach einer solchen Thatsache, und damit für die Wirklichkeit derselben wenigstens in Einer geschichtlichen Erscheinung, bürgen. Allerdings nun muß einer allgemeinen Ahnung und Vorstellung Wahrheit zum Grunde liegen; nur daß diese nicht in einer einzelnen, jener Vorstellung genau entsprechenden Thatsache bestehen wird, sondern in einer Idee, welche sich in einer Reihe, jener Vorstellung oft sehr unähnlicher, Thatsachen verwirklicht, — und wie die verbreitete Vorstellung eines goldenen Zeitalters nicht beweist, daß wirklich einmal eine solche Zeit gewesen: so hat auch die Vorstellung von göttlichen Erzeugungen in etwas ganz Anderem ihre Wahrheit, als darin, daß irgendeinmal ein Individuum auf diesem Wege zum Dasein gekommen ist. [7])

---

[4]) Glaubwürdigkeit, S. 64.

[5]) Apologie des L. J., S. 92.

[6]) Diog. Laërt. a. a. O: *Σπεύσιππος* (*sororis Platonis filius*, Hieron.) *δ' ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Πλάτωνος περιδείπνῳ καὶ Κλέαρχος, ἐν τῷ Πλάτωνος ἐγκωμίῳ καὶ Ἀναξιλίδης ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ φιλοσόφων, φασίν, Ἀθήνησιν ἦν λόγος κ. τ. λ.*

[7]) Uebereinstimmend Hase, L. J. §. 33; de Wette, exeg. Handb. 1, 1, S. 19.

Eine wesentlichere Einwendung gegen die dargelegte Analogie ist, daß die Vorstellungen der Heidenwelt nichts für die abgeschlossenen Juden beweisen, und daß namentlich die dem Polytheismus angehörige Idee von Göttersöhnen auf ihre streng-monotheistischen Messiasbegriffe nicht wohl einen Einfluß habe ausüben können.[8]) Allerdings darf man hier nicht zu schnell aus dem Ausdruck: Sohn Gottes, der sich auch bei ihnen findet, schließen, welcher, wo er im A. T. von Obrigkeiten (Ps. 82, 6.) oder theokratischen Königen (2 Sam. 7, 14. Ps. 2, 7.) gebraucht wird, eben nur dieses theokratische, kein physisches oder metaphysisches Verhältniß anzeigt; noch weniger darf man darauf Gewicht legen, daß bei Josephus ein Römer schöne jüdische Fürstenkinder schmeichelnd Götterkinder nennt.[9]) Doch aber hatten, wie im vorigen §. bemerkt, die Juden die Vorstellung, daß bei Erzeugung der Frommen der heilige Geist mitwirke; ferner, daß die auserwähltesten Rüstzeuge Gottes durch göttlichen Beistand von solchen Eltern erzeugt werden, welche nach dem natürlichen Laufe der Dinge kein Kind mehr bekommen haben würden: und wenn bei diesen nach glaubiger Vorstellung die göttliche Wirksamkeit die erstorbene Fähigkeit beider Theile erneuerte (Röm. 4, 19.), so war es nur noch ein Schritt bis zu der Annahme, daß sie bei Erzeugung des höchsten jener Rüstzeuge, des Messias, die fehlende Wirksamkeit des einen Theils, bei vollkommener Fähigkeit des andern, ersetzen werde; dieses verhält sich zu jenem kaum als ein höherer Grad des Wunderbaren. So muß es der Verfasser von Luc. 1. selbst angesehen haben, indem er die Zweifel der Maria durch denselben Spruch niedergeschlagen werden läßt, mit welchem im A. T. Jehova den Zweifel der Sara zurückgewiesen hatte.[10]) Daß es zu dieser Steigerung vollends

8) Neander, L. J. Ch. S. 10.

9) Antiq. 15, 2, 6.

10) 1. Mos. 18, 14. LXX: μὴ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα; — Luc. 1, 37: ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα.

kam, daran konnte weder die jüdische Achtung vor der Ehe hindern, welcher eine ascetische Schätzung des ehelosen Lebens; noch die herrschende Vorstellung vom Messias als einem gewöhnlichen Menschen,[11]) der von Daniel aus die Idee von ihm als einem höheren Wesen zur Seite ging. Eine bestimmte Veranlassung aber, die unsern Geburtsgeschichten zum Grunde liegende Vorstellung auszubilden, lag zum Theil schon in dem, einmal für den Messias üblich gewordenen Titel: *υἱὸς θεȣ̃.*[12]) Denn es ist die Natur solcher zunächst bildlichen Ausdrücke, daß sie mit der Zeit immer mehr eigentlich und im strengen Sinne genommen werden, und besonders unter den späteren Juden war eine sinnliche Auffassung des früher geistig und bildlich Gemeinten an der Tagesordnung. Dieser natürlichen Neigung, das *υἱὸς θεȣ̃* vom Messias in immer wörtlicherem Verstande zu nehmen, kam dann einerseits der Zusatz entgegen, welchen Ps. 2, 7. das messianisch gedeutete בְּנִי אַתָּה in dem הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ hat, welches fast unausbleiblich verleiten mußte, hier an ein physisches Verhältniß zu denken; andererseits das jesaianische Orakel von der gebärenden Jungfrau, welches, wie so viele, deren nächste Beziehung sich verdunkelt hatte, auf den Messias scheint bezogen worden zu sein: eine Beziehung, welche man in der Wahl des Wortes *παρθένος*, d. h. reine, unbefleckte Jungfrau, bei den LXX, statt des *νεᾶνις* bei Aquila u. a. griechischen Uebersetzern, finden kann.[13]) Hierauf wurden dann die Begriffe vom Gottessohn und Jungfrauensohn in der Art durch einander ergänzt, daß man die göttliche Wirksamkeit an die Stelle der menschlich-väterlichen setzte. Freilich versichert Wetstein, daß nie ein Jude die jesaianische Stelle auf den Messias bezogen habe, und auch Schöttgen weiß Spuren der Ansicht vom Messias als Jungfrauensohn aus den

---

11) Auf Beides beruft sich Neander, L. J. Ch., S. 10.

12) Vgl. Eichhorn, Einl. in das N. T. a. a. O.

13) de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 17.

Rabbinen nur äußerst mühselig zusammenzulesen:[14]) allein bei der Mangelhaftigkeit der Nachrichten über die messianischen Ideen jener Zeit beweist dieß nichts gegen die Voraussetzung einer Zeitvorstellung, von welcher die vollständigen Grundlagen im A. T. und eine kaum verkennbare Folge im neuen sich findet.

Noch ist eine Einwendung zurück, die ich jetzt nicht mehr eine Olshausen eigenthümliche nennen kann, seit auch andere Theologen sich beeifern, an dem Ruhme derselben Antheil zu bekommen. Nämlich, die mythische Auffassung der vorliegenden Erzählung sei besonders deßwegen gefährlich, weil sie nur zu geeignet sei, profanen und gotteslästerlichen Vorstellungen über den Ursprung Jesu, wenn auch nur dunkel, Eingang zu verschaffen. Denn sie könne nur die, den Begriff eines Erlösers vernichtende, Ansicht begünstigen, daß Jesus auf unheilige Weise in's Leben gerufen worden, da ja Maria unvermählt gewesen sei, als sie ihn unter dem Herzen getragen habe.[15]) Wenn Olshausen in der ersten Auflage hinzusetzte,

---

[14]) Jüngere Rabbinen haben sie allerdings, s. Matthäi, Religionsgl. der Apostel, 2, a, S. 555 ff.

[15]) Bibl. Comm. 1, S. 47. Ebenso Daub, Judas Ischariot, 2, a, S. 311 f. Auch Theile, dessen hiehergehöriger §. 14. (und überhaupt seine Behandlung der Jugendgeschichte) ein merkwürdiges Stück von Geben mit der einen Hand und Nehmen mit der andern ist, findet, obwohl er einsieht, daß bei der mythischen Ansicht mit der übernatürlichen auch die voreheliche Zeugung wegfiele, doch möglich, daß Einem die Aufklärung verböte, mit der ersteren auch die letztere in Abrede zu ziehen; wogegen ich auf den, §. 16. aufgestellten und im Obigen angewendeten, kritischen Kanon verweise. Etwas glimpflicher stellt Neander (S. 9) das Dilemma, die mythische Ansicht müsse hier entweder eine reine Dichtung, oder eine solche annehmen, der etwas Geschichtliches zum Grunde liege, was dann nur jenes Unheilige sein könnte. Darauf aber werde der Mythiker nothwendig hingetrieben; denn jener ersteren Annahme „widerstrebe durchaus die einfache, prosaische Erzählung des Matthäus." Es kann nur bedauert werden, daß auch Neander die Einsicht in die mythische Natur wenigstens einzelner evangelischer Erzählungen schon von vorne herein durch die verkehrte Vorstellung sich verbaut hat, als könnte der Mythus nicht (und zwar schon in seinem Ursprung)

er wolle übrigens gerne zugestehen, daß solche Erklärer nicht wissen, was sie thun: so ist es billig, das gleiche Zugeständniß auch ihm zu Gute kommen zu lassen, da er hier gar nicht zu wissen scheint, was mythische Erklärung ist. Denn wie könnte er sonst sagen, daß diese Erklärungsweise nur jene blasphemische Ansicht begünstigen könne; daß also Alle, welche die vorliegende Erzählung mythisch fassen, das Unsinnige zu begehen geneigt seien, was schon Origenes den jüdischen Lästerern zum Vorwurf machte: nämlich von einer Erzählung, welche sie im Uebrigen für unhistorisch erkennen, doch den Einen Zug festzuhalten, daß Maria noch nicht verheirathet gewesen sei; ein Zug, welcher offenbar nur zur Stütze des andern, daß Jesus von keinem Manne erzeugt gewesen, dienen soll, also mit diesem steht und fällt? So verblendet und inconsequent ist kein einziger der Erklärer gewesen, welche hier einen Mythus im vollen Sinne finden, sondern alle haben eine legitime Ehe zwischen Joseph und Maria vorausgesetzt, und nur Olshausen malt die mythische Auffassungsweise in das Fratzenhafte, um desto eher mit derselben fertig zu werden, weil sie, wie er eingesteht, in diesem Abschnitte besonders viel Blendendes hat.

§. 30.

Verhältniß Josephs zu Maria. Brüder Jesu.

Ganz im Geiste der alten Sage finden es unsre Evangelien anständig, die Mutter Jesu, so lange sie diese himmlische Frucht unter dem Herzen trug, von keinem irdischen Manne berührt und verunreinigt werden zu lassen. Daher läßt Lukas vor Jesu Geburt den Joseph mit Maria nur im Verhältniß der Verlobung stehen (2, 5.), und wie es von Plato's Vater heißt, nachdem seine Gattin von Apollo empfangen hatte:

einfach, prosaisch, sein. Wer im Wald keine Bäume finden will, der darf nur bei sich feststellen, was ein Baum sei, müsse roth aussehen: dann findet er gewiß keinen, außer etwa hie und da im Herbst.

ὅθεν καθαρὰν γάμε φυλάξαι ἕως τῆς ἀποκυήσεως, [1]) so wird bei Matthäus von Joseph bemerkt (1, 25.): καὶ ὀκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν (τὴν γυναῖκα αὐτῦ) ἕως ὃ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον. Offenbar muß in beiden verwandten Stellen das ἕως auf gleiche Weise genommen werden; nun aber bezeichnet es in der ersteren unstreitig nur dieß, daß zwar bis zu Plato's Geburt sein Vater sich der Gemeinschaft mit der Gattin enthalten habe, nachher aber in seine ehelichen Rechte eingetreten sei; zumal wir ja von Brüdern Plato's wissen. Nicht anders wird daher das ἕως in Bezug auf die Eltern Jesu zu nehmen sein: daß es nur bis zu der angegebenen Gränze hin die eheliche Gemeinschaft läugnet, nach derselben aber sie stillschweigend voraussetzt. Ebenso scheint das πρωτότοκος, wie Jesus in beiden Evangelien bezeichnet wird (Matth. 1, 25. Luc. 2, 7.), eine Folge anderer Kinder der Maria vorauszusetzen, nach dem Lucianischen: εἰ μὲν πρῶτος, ὀ μόνος· εἰ δὲ μόνος, ὀ πρῶτος; [2]) zumal in denselben Evangelien (Matth. 13, 55. Luc. 8, 19.) von ἀδελφοῖς Ἰησῦ die Rede ist. Wenn also nach Fritzsche's Worten **lubentissime post Jesu natales Mariam concessit Matthaeus** (ebenso auch Lukas) **uxorem Josepho, in hoc uno occupatus, ne quis ante Jesu primordia mutua Venere usos suspicaretur**: so genügte dieß doch den Orthodoxen um so weniger in die Länge, je höher bald die Verehrung der Maria stieg, deren Leib, einmal durch göttliche Thätigkeit befruchtet, nicht mehr durch gemeinmenschlichen Geschlechtsverkehr entheiligt werden sollte. [3]) Frühzeitig trat daher die Ansicht, daß Maria nach der Geburt Jesu mit Joseph ehelichen Umgang gehabt, in die Kreise der Ketzer zurück, [4]) und die rechtgläubigen Väter suchten auf jede Weise

---

[1]) Diog. Laërt. a. a. O. Vgl. Origenes c. Cels. 1, 37.

[2]) Demonax, 29.

[3]) S. Origenes in Matthaeum, Opp. ed. de la Rue Vol. 3. S. 463.

[4]) Der Arianer Eunomius lehrte nach Photius, τὸν Ἰωσὴφ μετὰ τὴν ἄφραστον κυοφορίαν συνάπτεσθαι τῇ παρθένῳ. Ebenso nach Epiphanius die von ihm sogenannten Dimöriten und Antidikomarianiten, und

derselben auszuweichen und sie zu bekämpfen. Exegetisch erdachte man sich für das ἕως ὃ die Auslegung, daß es zuweilen nicht bloß bis zu der angegebenen Zeitgränze hin, sondern auch über dieselbe hinaus, für immer, etwas behaupte oder läugne, so daß hier das ὀκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως ὃ ἔτεκε κ. τ. λ. die eheliche Gemeinschaft zwischen Joseph und Maria für alle Zeiten ausschließe. [5]) Ebenso machte man in Bezug auf das πρωτότοκος geltend, es schließe nicht nothwendig in sich, daß nachher noch andere Kinder geboren seien, sondern nur, daß andere vorher, schließe es aus. [6]) Um aber nicht bloß grammatisch, sondern auch physiologisch den Gedanken an ein eheliches Verhältniß zwischen Maria und Joseph zu entfernen, machte man den Letzteren zum abgelebten Greise, welchem Maria mehr nur zur Aufsicht und Beschützung übergeben worden sei, und sah demnach die im N. T. vorkommenden ἀδελφὸς Ἰησοῦ für Kinder Josephs aus einer früheren Ehe an. [7]) Bald aber sollte Maria nicht allein von Joseph niemals berührt, sondern auch durch die Geburt Jesu ihrer Jungfrauschaft nicht verlustig geworden sein. [8]) Ja selbst die unverletzte Jungfräulichkeit der Maria genügte in die Länge nicht: auch von Joseph wurde beständige Virginität verlangt; man war nicht zufrieden, daß er mit Maria keinen ehelichen Umgang gehabt, er sollte überhaupt niemals in ehelichen Verhältnissen gestanden haben. Daher wurde, was selbst Epiphanius zugibt, von Hieronymus als freche, vermessene Finte verworfen, daß

---

zu Hieronymus Zeiten Helvidius und seine Anhänger. Vgl. hierüber die Sammlung von Suicer, im Thesaurus 2, s. v. Μαρία, Fol. 305 f.

5) Vgl. Hieron. adv. Helv. 6, 7., Theophylakt und Suidas bei Suicer 1, s. v. ἕως, Fol. 1294 f.

6) Hieron. z. d. St. d. Matth. u. adv. Helv. 10.

7) S. Orig. in Matth. Tom. 10, 17: Epiphan. haeres. 78. 7; Historia Josephi c. 2; Protev. Jac. 9. 18.

8) Chrysostomus, hom. 142, bei Suicer, s. v. Μαρία, — besonders widerlich ausgeführt im Protev. Jac. c. 19 u. 20.

nämlich Joseph von einer früheren Gattin Söhne gehabt habe, und es wurden von jetzt an die ἀδελφοὶ Ἰησῦ zu bloßen Vettern desselben degradirt. [9])

Auch neuere orthodoxe Theologen halten mit den Kirchenvätern daran fest, daß niemals ein ehelicher Umgang zwischen Joseph und Maria eingetreten sei, und glauben demgemäß auch die evangelischen Ausdrücke, welche für das Gegentheil zu sprechen scheinen, erklären zu können. Wenn in Beziehung auf πρωτότοκος Olshausen behauptet, daß es ebensowohl den einzigen Sohn, als den ersten neben andern bedeuten könne: so wird ihm hierin auch von Paulus Recht gegeben, und Clemen [10]) und Fritzsche suchen vergebens die Unmöglichkeit dieser Auslegung darzuthun; denn wenn es 2. Mos. 13, 2. heißt: קַדֶּשׁ-לִי כָל-בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל-רֶחֶם (πρωτότοκον πρωτογενὲς LXX.), so war doch keineswegs allein ein solches Erstgeborene, auf welches noch andere, später Geborene folgten, Jehova heilig, sondern jede Leibesfrucht, vor welcher keine andere von derselben Mutter geboren war; was also der Ausdruck: πρωτότοκος, nothwendig auch muß bezeichnen können. Freilich muß man andererseits mit Winer u. A. [11]) sagen, daß, wenn der Erzähler, vor welchem die Geschichte abgeschlossen daliegt, jenen Ausdruck gebraucht, man denselben in seinem ursprünglichen Sinne zu nehmen versucht ist, da der Schriftsteller, wenn er weitere Kinder ausschließen wollte, wohl eher den Ausdruck μονογενὴς gebraucht, oder mit πρωτότοκος verbunden haben würde. Doch, wenn auch dieses nichts entscheiden mag, so ist um so schlagender die Ausführung Fritzsche's in Bezug auf das ἕως ὗ κ. τ. λ., in welcher er die angeblichen Belegstellen der kirchenväterlichen Auslegung jener Formel

---

9) Hieron. ad Matth. 12, und advers. Helvid. 19.

10) Die Brüder Jesu. In Winer's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1, 3, S. 364. f.

11) Biblisches Realwörterbuch, 1. Bd. S. 664, Anm. De Wette, z. d. St. Neander, L. J. Ch., S. 34.

zurückweist, und zeigt, daß sie, ihrem nächsten Sinne nach nur bis zu einer angegebenen Gränze hin etwas aussagend, und von dieser an das Eintreten des logischen Gegentheils voraussetzend, nur in dem Falle dieses Letztere nicht thue, wenn aus dem Zusammenhang das Eintreten dieses Gegentheils als unmöglich von selbst erhelle [12]). Dann z. B., wenn es hieße: *ὀκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν, ἕως ὃ ἀπέθανεν*, verstünde es sich von selbst, daß das von der Zeit bis zum Tode Geläugnete auch nachher nicht eingetreten sei: heißt es aber, wie bei Matthäus, *ὀκ ἐ. α. ἕως ὃ ἔτεκεν*, so liegt in dem Ausgebären der göttlichen Frucht keine Unmöglichkeit, sondern umgekehrt die Wiederherstellung der Möglichkeit, d. h. Schicklichkeit, das eheliche Verhältniß in Wirklichkeit treten zu lassen [13]).

Auch Olshausen übrigens widerspricht hier der klaren Grammatik und Logik nur, weil ihn ähnliche dogmatische Gründe, wie die Kirchenväter, dazu treiben; ohne nämlich die Heiligkeit der Ehe beeinträchtigen zu wollen, meint er, Joseph habe nach solchen Erfahrungen (?) wohl denken müssen, seine Ehe mit Maria habe einen andern Zweck, als den, Kinder zu erzeugen; auch scheine es natur(?)gemäß zu sein [14]), daß die letzte Davididin des Zweiges, welchem aus der Messias geboren ward, mit diesem letzten, ewigen Sprößling ihr Geschlecht beschlossen habe. Es läßt sich hienach eine hübsche Leiter des Glaubens und beziehungsweise Aberglaubens in Bezug auf das Verhältniß zwischen Maria und Joseph entwerfen.

1. Zeitgenossen Jesu und Verfasser der Genealogien: Joseph und Maria Eheleute, und aus ihrer Ehe Jesus erzeugt.

---

12) Comment. in Matth. S. 53 ff., vergl. auch S. 835.

13) Das von Olshausen zur Unterstützung seiner Auslegung des ἕως ὃ ersonnene Beispiel ist besonders unglücklich gewählt. Denn wenn gesagt wird: wir warteten bis Mitternacht, aber es kam Niemand; so liegt darin allerdings nicht nothwendig, daß nun nach Mitternacht Jemand gekommen sei: wohl aber, wenn dieß nicht, das Andere, daß wir nach Mitternacht nicht mehr gewartet haben; so daß hiedurch dem „bis" seine exclusive Bedeutung nicht geschmälert wird.

14) Abermals ein ähnliches „passend", wie §§. 20 u. 21.

2. Zeitalter und Verfasser unsrer Geburtsgeschichten: Maria und Joseph nur verlobt; Joseph ohne Antheil an dem Kinde, und vor dessen Geburt in keiner ehelichen Berührung mit Maria.

3. Olshausen u. A.: Auch nach der Geburt Jesu, wiewohl nun Maria's Gatte, wollte doch Joseph keinen Gebrauch von seinem ehelichen Rechte machen.

4. Epiphanius, Protevangelium Jacobi u. A.: Als abgelebter Greis konnte er dieß auch nicht wohl mehr; seine angeblichen Kinder sind aus einer früheren Ehe, und überhaupt bekommt Joseph die Maria nicht sowohl zur Braut und Frau, als vielmehr bloß in Obhut.

5. Protevang., Chrysostomus u. A.: Nicht nur nicht durch spätere, von Joseph erzeugte Kinder, sondern auch nicht durch die Geburt Jesu, wurde die Jungfrauschaft der Maria im Mindesten verletzt.

6. Hieronymus: Nicht allein Maria, sondern auch Joseph beobachtete beständige Virginität, und die angeblichen Brüder Jesu sind nicht seine Söhne, sondern Jesu Vettern.

Auch gegen die Ansicht, daß die im N. T. vorkommenden ἀδελφοὶ und ἀδελφαὶ Ἰησοῦ bloße Stiefgeschwister, oder gar bloße Geschwisterkinder Jesu gewesen, muß aus der vorgelegten Genesis dieser Meinung das schlimmste Vorurtheil entstehen, indem sie hienach, sammt der Meinung, daß zwischen Joseph und Maria nie ein ehelicher Verkehr stattgefunden, als eine bloße Erdichtung des Aberglaubens erscheint. In der That aber verhält es sich hiemit nicht so, sondern es sind rein exegetische Gründe vorhanden, vermöge welcher auch vorurtheilsfreie Theologen geglaubt haben, die Ansicht, daß Jesus wirkliche Brüder gehabt, aufgeben zu müssen [15]). — Zwar, wenn

15) Vgl. über diesen Gegenstand besonders Clemen, die Brüder Jesu, in Winer's Zeitschrift für wiss. Theol. 1, 3, S. 329 ff.; Paulus, exeget. Handbuch 1. Bd. S. 557 ff.; Fritzsche, a. a. O. S 480 ff.; Winer, bibl. Realwörterb., in den AA.: Jesus, Jacobus, Apostel, wo auch die weitere Literatur nachgewiesen ist.

wir bloß die Stellen Matth. 13, 55. Marc. 6, 3. hätten, wo die Nazaretaner, sich über die Weisheit ihres Landsmannes verwundernd, um seine ihnen wohlbekannte Herkunft zu bezeichnen, unmittelbar hinter dem τέκτων, seinem Vater, und seiner Mutter Maria seine ἀδελφὸς, Namens Jakobus, Joses, Simon und Judas, nebst seinen ungenannten Schwestern, [16]) aufführen; ferner Matth. 12, 46. Luk. 8, 19., wo die Brüder mit der Mutter Jesu ihn besuchen; Joh. 2, 12., wo Jesus mit ihnen und seiner Mutter nach Kapernaum reist; A. G. 1, 14., wo sie gleichfalls mit Maria zusammen genannt werden: so würden wir keinen Augenblick anstehen, an leibliche Geschwister Jesu wenigstens von mütterlicher Seite, an Kinder Josephs und der Maria, zu denken; nicht nur wegen der nächsten Wortbedeutung von ἀδελφὸς, sondern namentlich auch wegen der stehenden Verbindung, in welcher sie mit Joseph und Maria erscheinen. Auch Stellen, wie Joh. 7, 5., wo bemerkt wird, auch seine ἀδελφοὶ haben nicht an Jesum geglaubt, und Marc. 3, 21. vergl. mit 31., wo der wahrscheinlichsten Erklärung zufolge die Brüder Jesu mit seiner Mutter ausgehen, um seiner, als eines von Sinnen Gekommenen, sich zu bemächtigen, enthalten keinen hinreichenden Grund, die unmittelbarste Wortbedeutung von ἀδελφὸς zu verlassen. Denn daß wirkliche Söhne der Maria sogleich an Jesum geglaubt haben müßten, weßwegen manche Theologen auch schon mit Rücksicht auf die zuletzt angeführten Stellen die ἀδελφὸς Ἰησοῦ für seine Stiefbrüder, und Söhne des Joseph aus einer früheren Ehe, erklärt haben, läßt sich nur aus Vorurtheilen beweisen. Schwieriger scheint sich die Sache zu stellen, wenn man Joh. 19, 26 f. liest, daß Jesus am Kreuze seine Mutter dem Johannes, Sohnesstelle an ihr zu vertreten, empfohlen habe; was man nicht schicklich finden zu können glaubt, wenn Maria noch mehrere leibliche Kinder hatte, sondern nur wenn die über-

---

16) Wie sie die Legende verschiedentlich benannt hat, s. bei Thilo, Codex apocryphus N. T., 1, S. 363. not.

lebenden Geschwister ältere, ihm abgeneigte, Stiefbrüder waren. Allein immerhin konnten theils in äußeren, theils in inneren gemüthlichen Verhältnissen Gründe liegen, warum Jesus seine Mutter lieber dem Johannes übergeben mochte, als den Brüdern; von welchen dadurch, daß sie nach der Himmelfahrt (A. G. 1, 14.) in der Gesellschaft der Apostel erscheinen, noch keineswegs bewiesen ist, daß sie auch bei Jesu Tode schon geglaubt haben müssen.

Das eigentlich Mißliche in dieser Sache fängt erst damit an, daß außer dem Jakobus und Joses, welche als Brüder Jesu aufgeführt werden, noch zwei Männer gleiches Namens als Söhne einer andern Maria vorkommen (Marc. 15, 40. 47. 16, 1. Matth. 27, 56.), ohne Zweifel derselben, welche Joh. 19, 25. als Schwester der Mutter Jesu und Gattin eines Klopas bezeichnet ist; so daß wir sowohl unter den Söhnen der Maria, Mutter Jesu, als auch unter ihrer Schwester Kindern beidemale einen Jakobus und Joses hätten. Diese Gleichnamigkeit in dem nächsten Kreise Jesu vermehrt sich, wenn wir erwägen, daß wir in den Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 2 ff. Luc. 6, 14 ff.) noch zwei Jakobus, also mit dem Bruder und Vetter Jesu 4; ferner 2 Judas, also mit dem Bruder Jesu 3; ebenso 2 Simon, also mit Jesu Bruder gleichfalls 3, haben: wobei sich der Gedanke aufdringt, ob nicht mitunter dieselben Personen hier als verschiedene genommen seien? Dieser Verdacht scheint zunächst bei dem Namen Jakobus entstehen zu müssen. Nämlich, wie der Jakobus Alphäi Sohn im Apostelkatalog als der zweite, vielleicht jüngere, nach dem Zebedaiden aufgeführt ist, so heißt auch der Jakobus, Jesu Vetter, Mark. 15, 40. ὁ μικρὸς, und wenn dieser Letztere bei Vergleichung von Joh. 19, 25. als Sohn eines Klopas erscheint, so könnten die Namen Κλωπᾶς, wie der Mann von Maria's Schwester, und Ἀλφαῖος, wie der Vater des Apostels genannt wird, gar leicht nur verschiedene Formen für das hebräische חלפי sein. So wäre also der Apostel Jakobus der zweite mit dem Vetter Jesu gleiches Namens identisch, und

es blieben außer ihm nur noch der Zebedaide und der Bruder Jesu. Nun tritt in der Apostelgeschichte (15, 13.) ein Jakobus mit entscheidender Stimme bei dem sogenannten Apostelconcil auf, und da nach A. G. 12, 2. der Zebedaide schon getödtet, sonst aber in der A. G. bis dahin von keinem weiteren Jakobus, als dem Sohne des Alphäus (1, 13), die Rede gewesen war: so kann unter jenem nicht näher bezeichneten Jakobus A. G. 15, 13. nicht wohl ein anderer als dieser verstanden sein. Paulus nun aber (Gal. 1, 19.) spricht von einem Jakobus, *ἀδελφὸς τȣ͂ Κυρίȣ*, welchen er zu Jerusalem gesehen; und da er ohne Zweifel denselben Gal. 2, 9. mit Petrus und Johannes zu den *ϛύλοι* der Gemeinde rechnet — ganz wie jener (Apostel) Jakobus bei dem apostolischen Concil erscheint: — so wäre also dieser mit dem Bruder des Herrn identisch, um so mehr, da in dem Ausdruck: *ἕτερον δὲ τῶν ἀποϛόλων ȣ̓κ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τȣ͂ Κυρίȣ* (Gal. 1, 19.), der Bruder des Herrn zu den Aposteln gerechnet zu sein scheint; womit auch die alte Nachricht stimmt, welche Jakobus den Gerechten, einen Bruder Jesu, zum ersten Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde macht.[17] Der Jakobus in der A. G. aber ist, seine Identität mit dem bezeichneten Apostel vorausgesetzt, ein Sohn des Alphäus, nicht des Joseph; folglich könnte, wenn er zugleich *ἀδελφὸς τȣ͂ Κυρίȣ* sein sollte, *ἀδελφὸς* nicht einen Bruder bedeuten. Nimmt man nun den Alphäus gleich dem Klopas, Gemahl der Mutterschwester Jesu: so läge es nahe, *ἀδελφὸς*, von dem Verhältniß seines Sohnes zu Jesu gebraucht, in der Bedeutung von Geschwisterkind, Vetter, zu nehmen. Ist auf diese Weise einmal der Apostel Jakobus Alphäi mit dem Vetter, und dieser mit dem Bruder Jesu gleiches Namens identificirt: so liegt es dann nahe, das *Ἰȣ́δας Ἰακώβȣ* in den Apostelkatalogen des Lukas (Luk. 6, 16. A. G. 1, 13.) durch Bruder des Jakobus (Alphäi) zu übersetzen, und diesen Apostel Judas nun mit dem Judas *ἀδελφὸς*

---

17) Euseb. H. E. 2, 1.

Ἰησοῦ als Vetter des Herrn und Sohn der Maria Klopa (unerachtet er bei dem Namen dieser Frau nirgends genannt ist) für identisch zu halten; womit, wenn der Brief des Judas in unserem Kanon ächt ist, das ganz zusammenstimmen würde, daß der Verfasser desselben sich V. 1. als ἀδελφὸς Ἰακώβου bezeichnet. Weiter könnte dann nach Einigen der Apostel Simon ὁ ζηλωτὴς oder Κανανίτης mit dem unter den ἀδελφοῖς Ἰησοῦ aufgeführten Simon zusammengeworfen werden, welcher der kirchlichen Sage zufolge nach Jakobus Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde geworden sein soll; [18]) so daß nur Joses allein leer ausginge.

Sollen demnach die ἀδελφοὶ Ἰησοῦ bloße Vettern vor ihm, und drei derselben Apostel gewesen sein: so muß es doch befremden, wie sowohl A. G. 1, 14. nach Aufzählung aller Apostel die Brüder Jesu noch besonders erwähnt werden, als auch 1. Kor. 9, 5. von den Aposteln als eine eigene Klasse unterschieden zu sein scheinen; wie denn auch Gal. 1,19. vielleicht so gedeutet werden muß, daß Jakobus der Bruder des Herrn als Nichtapostel bezeichnet ist. [19]) Scheinen auf diese Weise die ἀδελφοὶ Ἰησοῦ aus der Zahl der Apostel herausgerissen zu werden: so widerstreben sie noch entschiedener dem, für bloße Geschwisterkinder Jesu sich ansehen zu lassen, da sie in so vielen Stellen in unmittelbarer Verbindung mit der Mutter Jesu, und nur in zwei bis drei Stellen zwei ihnen Gleichnamige in Verbindung mit derjenigen Maria vorkommen, welche hienach ihre wirkliche Mutter wäre. Auch das Wort ἀδελφὸς, ob es gleich in ungenauer Redeweise, wie das hebräische אָח, auch einen entfernteren Verwandten bedeuten kann, möchte doch, da es für das Verhältniß der bezeichneten Personen zu Jesus so oft sich wiederholt, ohne jemals mit ἀνεψιὸς vertauscht zu sein, welches, wo ein Vetter bezeichnet werden soll, dem N. T.lichen Sprachschatze keineswegs fehlt (Kol. 4, 10.), nicht

---

[18]) Euseb. H. E. 3, 11.

[19]) Fritzsche, Comm. in Matth. p. 482.

wohl anders, als in seiner eigentlichen Bedeutung, genommen werden dürfen. Daß ferner die Identität der Namen Alphäus und Klopas, auf welcher die des Jakobus, Vetters von Jesus, und des Apostels Jakobus minor beruht, ebenso die Uebersetzung von Ἰέδας Ἰακώβε durch Bruder des Jakobus, und nicht minder die angenommene Identität des Verfassers des letzten katholischen Briefs mit dem Apostel Judas höchst unsicher ist, braucht nur angedeutet zu werden. — Weicht so das Gewebe dieser Identificationen auf allen Punkten auseinander, und werden wir hiemit auf den Anfang unsrer Untersuchung zurückgeworfen, so daß wir wieder eigentliche Brüder Jesu, ferner zwei von diesen verschiedene Vettern gleichen Namens mit zweien von jenen, außerdem einige mit beiden gleichnamige Apostel hätten: so ist zwar die gleiche Benennung zweier Paare von Söhnen in einer Familie nichts so Ungewöhnliches, daß man sich daran stoßen dürfte; wohl aber ist es bedenklich, daß derselbe Jakobus, welcher im Galaterbrief als ἀδελφὸς Κυρίε bezeichnet wird, nach der A. G. ohne Zweifel als Sohn des Alphäus zu denken ist, was er, wenn doch jenes einen Bruder bedeutet, nicht gewesen sein kann. — So bleibt auf alle Fälle eine ziemliche Verwirrung, und sie scheint nur dadurch, wiewohl bloß negativ und ohne ein geschichtliches Resultat, gelöst werden zu können, daß man bei den N.T.lichen Schriftstellern und in der urchristlichen Sage selbst einige Unklarheit und Irrung über diesen Punkt annimmt, welche bei etwas verwickelten Verwandschafts- und Namens-Verhältnissen eher eintreten kann als ausbleiben. [20])

Wir haben also keinen Grund, zu läugnen, daß Jesu Mutter ihrem Gatten außer Jesu noch mehrere Kinder geboren habe, jüngere und vielleicht auch ältere; Letzteres, weil die Angabe, daß Jesus der erstgeborene Sohn gewesen sei, so gut zur Mythe als N.T.licher gehören könnte, wie, daß er der einzige gewesen, zu ihr als patristischer.

---

20) Aehnlich Theile, zur Biographie Jesu, §. 18.

§. 31.

Besuch Maria's bei Elisabet.

Der Engel, welcher der Maria ihre bevorstehende Schwangerschaft verkündete, hatte ihr zugleich von der ihrer Verwandten, Elisabet, Kunde gegeben (Luk. 1, 36.), welche damals bereits im sechsten Monate stand. Unmittelbar darauf unternimmt Maria eine Reise zu ihr, wobei sich das Außerordentliche ereignet, daß auf den Gruß der Maria das Kind im Leibe der Elisabet sich freudig bewegt, und auch diese selbst in Begeisterung Maria als künftige Mutter des Messias anredet, worauf die Letztere hymnisch erwiedert (Luk. 1, 39—56.).

Mit dieser Erzählung des Lukasevangeliums glaubt die rationalistische Exegese leicht durch eine ganz natürliche Erklärung fertig zu werden. Der Unbekannte, meint man, [1]) welcher die Maria zu so eigenthümlichen Hoffnungen veranlaßte, hatte sie zugleich mit demjenigen bekannt gemacht, was der Elisabet Aehnliches begegnet war. Um so mehr treibt es jetzt die Maria, sich mit ihrer älteren Verwandten über ihre Angelegenheiten zu besprechen. Bei derselben angekommen, erzählte sie vorerst, was ihr begegnet war, was aber unser Referent verschweigt, weil er es, als schon berichtet, nicht wiederholen wollte. Nicht allein vor dem Anfang der Rede der Elisabet, sondern auch zwischen diese hinein glaubt man daher Worte der Maria suppliren zu dürfen, welche stückweise, und so, daß dazwischen hinein Elisabet zum Worte kam, dieser ihre Geschichte vorgetragen habe. Die Gemüthsbewegung der Mutter theilte sich, — so wird weiter erklärt, — nach natürlichen Gesetzen dem Kinde mit, welches, wie Fötus von 6 Monaten schon zu thun pflegen, eine Bewegung machte, was die Mutter erst nach den weiteren Mittheilungen der Maria bedeutsam fand und auf den Gruß der Messiasmutter bezog. Ebenso natürlich findet man es dann, daß Maria ihre durch Elisabet bestätigten

---

[1]) Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 120 ff.

messianischen Erwartungen in einem psalmartigen Recitativ ausspricht, das aus allerlei A. T. lichen Reminiscenzen zusammengesetzt ist.

Aber in dieser Erklärungsart ist Manches dem Texte durchaus zuwider. Dahin gehört schon das, daß Elisabet durch Maria selbst die dieser zu Theil gewordene Himmelsbotschaft erfahren haben soll; da doch nirgends eine Spur vorangegangener Mittheilung ist, noch weniger eine Unterbrechung der Rede Elisabet's durch weitere Aufschlüsse der Maria: vielmehr, wie es eine übernatürliche Offenbarung war, durch welche Maria von der Schwangerschaft ihrer Base in Kenntniß gesetzt wurde, so ist auch das einer Offenbarung zuzuschreiben, daß Elisabet die Maria alsbald für die zur Messiasgebärerin Erkorene erkennt.[2]) Ebensowenig verträgt der andere Zug der Erzählung, daß sich der eintretenden Messiasmutter der Vorläufer in Mutterleibe entgegenbewegt, eine natürliche Auslegung; obwohl selbst orthodoxe Ausleger neuerer Zeit sich zu derselben neigen, wenn sie der Sache die Wendung geben, zuerst sei der Elisabet eine Offenbarung geworden, und erst an der dadurch erregten Entzückung der Mutter habe das Kind, physiologisch erklärbar, gleichsam Antheil genommen.[3]) So aber stellt der Bericht die Sache nicht dar, als ob die Gemüthsbewegung der Mutter die vorausgehende Ursache der Bewegung des Kindes gewesen wäre: vielmehr wird die Begeisterung der Mutter sowohl vom Evangelisten, V. 41., erst nach der Bewegung des Kindes erwähnt, als auch von Elisabet selbst V. 44. die Sache so gestellt, daß Maria's Gruß, nicht etwa durch einen besonders bedeutsamen Inhalt, sondern als bloße φωνὴ der Messiasmutter, zunächst das Kind in ihrem Leibe in Bewegung gesetzt habe; was unverkennbar etwas Uebernatürliches voraussetzt. Und zwar ein solches, das selbst

[2]) S. Olshausen und de Wette z. d. St.

[3]) Heß, Geschichte Jesu, 1, S. 26; Olshausen, bibl. Comm. z. d. St.; Hoffmann, S. 226; Lange, S. 76 ff.

auf supranaturalistischem Boden nicht frei von Anstoß ist; woher es eben kommt, daß auch jene orthodoxen Ausleger bemüht waren, demselben auszuweichen. Wenn wir uns nämlich zwar wohl denken können, wie der göttliche Geist auf den ihm verwandten menschlichen in unmittelbarer Weise anregend wirke: so läßt sich doch die Vorstellung, wie er an ein Unbegeistetes, was ein Embryo noch ist, unmittelbar sich mittheilen möge, nur schwer vollziehen. Und fragt man nach dem Zweck eines so abenteuerlichen Wunders, so will sich auch kein rechter zeigen. Denn sollte es sich auf den Täufer beziehen, also diesem möglichst frühe ein Eindruck von demjenigen gegeben werden, für welchen zu wirken er bestimmt war: so weiß man gar nicht, wie ein solcher Eindruck auf einen Embryo müßte beschaffen gewesen sein; sollte aber der Zweck in den übrigen Personen, in Maria oder Elisabet, liegen: so war ja diesen das erforderliche Maß von Einsicht und Glauben bereits in Folge höherer Offenbarungen zu Theil geworden.

Nicht geringere Schwierigkeiten setzt zunächst der natürlichen, dann aber ebenso der supranaturalistischen Deutung der Hymnus der Maria entgegen. Denn daß gerade vor den Worten Maria's die Formel: ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίϐ, nicht steht, welche sowohl den Hymnus des Zacharias (V. 67.), als auch die Anrede der Elisabet (V, 41.) einleitet, kann bei der Gleichartigkeit der drei Reden nicht als Beweis dafür angeführt werden, daß der Verfasser nicht auch diese, wie die beiden andern, als Wirkung des πνεῦμα betrachtet wissen wolle. Aber auch abgesehen von der Meinung des Verfassers, kann es überhaupt auf rein natürlichem Wege nicht so zugehen, daß sich besuchende Freundinnen auch bei noch so außerordentlichen Ereignissen in solche Hymnen ausbrechen, und ihre Unterhaltung die Farbe eines Dialogs so ganz verliert, wie er unter dergleichen Umständen natürlich ist. Nur durch höheren Einfluß konnte die Stimmung der beiden Freundinnen auf eine, dem wirklichen Leben so durchaus fremde Weise erhöht werden. Ist nun aber der Hymnus der Maria als Wirkung des πνεῦμα ἅγιον zu

fassen: so muß es auffallend gefunden werden, daß eine, unmittelbar aus der göttlichen Quelle der Begeisterung geflossene Rede nicht origineller ausgefallen ist, sondern so stark mit Reminiscenzen aus dem A. T., namentlich aus dem, unter verwandten Umständen gesprochenen Lobgesange der Mutter Samuels (1. Sam. 2.), besetzt sich zeigt. [4]) Hienach müssen wir freilich eine auf natürlichem Wege vor sich gegangene Zusammensetzung dieser Rede aus A. T.lichen Erinnerungen annehmen; nur, wenn dieselbe wirklich natürlich vor sich gegangen sein soll, dürfen wir sie nicht der einfachen Maria zuschreiben, sondern demjenigen, welcher die über die vorliegende Scene umlaufende Sage poetisch bearbeitete.

Da somit alle Hauptvorfälle dieses Besuchs weder bei der wunderhaften Auslegung denkbar sind, noch eine natürliche vertragen: so sind wir auch für dieses Stück, wie für die bisherigen, auf eine mythische Auffassung hingewiesen. Dieser Weg ist auch schon von Andern eingeschlagen. Der ungenannte E. F. in Henke's Magazin [5]) sprach auch über diese Erzählung die Einsicht aus, sie berichte nicht genau Alles, wie es vorgefallen sei, sondern wie es wohl vorgefallen sein möchte. Demnach sei namentlich in die Reden der beiden Frauen Manches von dem zurückgetragen, was über die Bestimmung ihrer Söhne erst der spätere Erfolg lehrte, und auch sonst sei mancher Zug aus der Sage hinzugekommen. Dennoch liege ein wahres Factum zum Grunde, nämlich ein wirklicher Besuch der Maria bei Elisabet, ihre vergnügte Unterhaltung und ihr Dank gegen Gott; was Alles habe stattfinden können, auch

---

[4]) Vergl. besonders Luc 1, 47. mit 1. Sam. 2, 1; Luc. V. 49. mit Sam. V. 2.; Luc. V. 51. mit Sam. V. 3 f.; Luc. V. 52. mit Sam. V. 8; und Luc. V. 53. mit Sam V. 5. Außerdem ist Luc. V. 48. mit 1. Sam. 1, 11 (aus dem Gebete der Hanna um Leibesfrucht); V. 50. mit 5. Mos. 7, 9; V. 52. mit Sir. 10, 14; V. 54. mit Ps. 98, 3. zu vergleichen.

[5]) 5. Band. 1. Stück. S. 161 f.

ohne daß die beiden Frauen von der außerordentlichen Bestimmung ihrer Kinder damals schon etwas wußten, lediglich vermöge des hohen Werthes, welchen die Orientalinnen auf Mutterfreuden legten. Von dieser vergnügten Zusammenkunft und den Aeußerungen ihres Dankes gegen Gott mochte nun nach diesem Verfasser Maria oft erzählt haben, wenn sie über das folgende, merkwürdige Leben ihres Sohnes nachdachte: und so kam diese Erzählung im Umlauf. — Auch Horst, der sonst einen richtigen Blick in die dichterische Natur dieser Abschnitte hat, und die natürliche Erklärungsweise derselben gut widerlegt, gleitet hier unversehens zur Hälfte in diese zurück, indem er gar nichts Unwahrscheinliches darin findet, daß Maria ihre ältere und an Erfahrung reichere Verwandte während ihrer, in manchem Betracht leidensvollen, Schwangerschaft besucht, und daß Elisabet bei diesem Besuche das erste Leben an ihrem Kinde gespürt habe: ein Zug, welcher, weil er später für ominös gehalten wurde, sich durch die mündliche Sage wohl habe erhalten können. [6])

Auch hier wieder dasselbe unkritische Verfahren, welches das Mythische und Poetische einer Erzählung ausgeschieden zu haben glaubt, wenn es etliche Zweige und Blüthen dieses Triebes abpflückt, die eigentliche mythische Wurzel aber unangetastet beim Reinhistorischen liegen läßt. Dieser mythische Grundzug, auf welchen die übrigen nur aufgetragen sind, ist in unserer Erzählung gerade der, welchen die angeführten vorgeblich mythologischen Erklärer als historisch durchlassen: nämlich der Besuch Maria's bei der schwangeren Elisabet. Denn da wir als Haupttendenz des ersten Kapitels im Lukas bereits die kennen, Jesum dadurch zu verherrlichen, daß dem Täufer schon so frühe wie möglich eine Beziehung auf ihn, aber im Verhältniß der Unterordnung, gegeben wird: so konnte dieser Zweck nicht besser erreicht werden, als wenn nicht erst die

---

[6]) In Henke's Museum, 1, 4, S. 725.

Söhne, sondern schon die Mütter, doch bereits mit Beziehung auf die Söhne, also während ihrer Schwangerschaft, zusammengeführt wurden, und sich hiebei etwas ereignete, was das einstige Verhältniß der beiden Männer bedeutungsvoll vorzubilden geeignet war. Je mehr somit als der Kern dieses Besuches ein dogmatisches Interesse hervortritt: desto unwahrscheinlicher wird es, daß er eine geschichtliche Grundlage gehabt habe. An diesen Grundzug reihen sich sofort die übrigen Züge folgendermaßen an. Der Besuch der beiden Frauen mußte überhaupt als möglich und wahrscheinlich dargestellt werden durch den Zug, daß Elisabet eine συγγενὴς der Maria gewesen (V. 36.); was zugleich auch dem späteren Verhältniß der Söhne angemessen scheinen mochte. Ferner, daß der bedeutsame Besuch gerade in diesem Zeitpunkte gemacht wurde, mußte eine besondere, höhere, Veranlassung haben: daher wird Maria durch den Engel auf ihre Verwandte verwiesen. Bei dem Besuche selbst sollte sich das dienende Verhältniß des Täufers zu Jesu vorbedeutend aussprechen: — dieß konnte durch die Mutter desselben geschehen, wie es in ihrer Anrede an Maria wirklich geschieht, — doch sollte wo möglich auch der künftige Täufer selbst schon ein Zeichen geben, wie das Verhältniß von Jakob und Esau zu einander sich gleichfalls schon durch ihre Bewegung und Stellung im Mutterleibe vorgebildet hatte (1. Mos. 25, 22. ff.); eine ominöse Bewegung aber konnte dem Kind im Leibe der Elisabet, wenn nicht zu sehr gegen die Gesetze der Wahrscheinlichkeit verstoßen werden sollte, nicht eher zugeschrieben werden, als bis die Schwangerschaft seiner Mutter zu einem Zeitpunkte vorgeschritten war, wo die Leibesfrucht sich zu bewegen anfängt: daher der Zug, daß Elisabet schon sechs Monate schwanger ist, als Maria durch den Engel sie zu besuchen veranlaßt wird (V. 36.). So hängt, wie Schleiermacher bemerkt hat,[7]) diese ganze Zeitbestimmung von dem Umstande ab, den der Verfasser gerne

---

[7]) Ueber den Lukas, S. 23 f.

anbringen wollte, daß das Kind unter dem Herzen der Elisabet sich der eintretenden Maria freudig entgegenbewegt habe; denn nur deßwegen muß diese ihren Besuch aufschieben bis nach dem fünften Monat, und kommt auch der Engel nicht bälder zu ihr.

Nicht nur also der Besuch Maria's bei Elisabet und was dabei vorgefallen sein soll, fällt als unhistorisch hin; sondern auch, daß Johannes nur ein halbes Jahr älter gewesen, als Jesus, daß beider Mütter sich verwandt und ihre Familien befreundet gewesen, können wir auf den bloßen Bericht des Lukas hin nicht mit historischer Sicherheit behaupten, wenn es nicht noch von andern Seiten her bestätigt wird: wovon wir aber im weiteren Verfolge unserer Kritik vielmehr das Gegentheil finden werden.

Viertes Kapitel.

Geburt und erste Schicksale Jesu.

---

§. 32.

Die Schatzung. [1])

In Bezug auf die Geburt Jesu stimmen die Berichte von Matthäus und Lukas darin überein, daß beide dieselbe in Bethlehem erfolgen lassen; während aber der Letztere die näheren Umstände ausführlich erzählt, gedenkt der Erstere der Thatsache nur gelegentlich, einmal anhangsweise auf dieselbe als etwas Nachfolgendes verweisend (1, 25.), das andremal voraussetzungsweise darauf zurückdeutend (2, 1.). Dabei scheint der

---

[1]) Ueber die Schatzung hat neuestens Tholuck (zuerst im liter. Anzeiger, jetzt in der Glaubwürdigkeit u. s. f., S. 158—198) eine weitläuftige Abhandlung geschrieben, welche Olshausen (S. 127) eine meisterhafte Arbeit nennt. Ihm imponirte noch der Pfau: seitdem hat Schulz, in der Rec. des Tholuck'schen Buchs (Lit. Blatt der a. K. Ztg., 1837, No. 69 f.), durch Ausraufung der fremden Federn — d. h. durch die Nachweisung, daß fast alle mit so großem Prunke zur Schau getragenen Citate aus allen möglichen Schriftstellern, fremdes, namentlich aus Lardner entwendetes Gut sind — die Krähe hergestellt. Auch übrigens ist diese Abhandlung ein merkwürdiges Stück Arbeit. Zuerst wird die Richtigkeit vieler andern durch die Profangeschichte controlirten Angaben des Lukas gezeigt: als ob, wer neunmal das Rechte trifft, nicht doch das zehntemal irren könnte; als ob nicht die meisten

Eine die Eltern Jesu als vorher schon in Bethlehem wohnhaft vorauszusetzen: da sie doch nach dem Andern erst durch ganz besondere Umstände dahin geführt werden. Sehen wir übrigens von diesem Differenzpunkte zwischen beiden Evangelisten für jetzt noch ab, da er erst später, wenn wir noch mehrere Data beisammen haben, seine Erledigung finden kann, und wenden uns zu einem Verstoße, welcher dem Lukas, wenn man ihn mit sich selbst und mit sonst bekannten Daten vergleicht, begegnet zu sein scheint. Dieß ist die Angabe, daß Jesu Eltern, welche sich sonst zu Nazaret aufgehalten, zu der Reise nach Bethlehem, wo Jesus geboren wurde, durch einen Census veranlaßt worden seien, den Augustus um die Zeit, als Quirinus Statthalter von Syrien war, habe vornehmen lassen (Luk. 2, 1 ff.).

Hier ist schon das schwierig, daß die von Augustus befohlene ἀπογραφὴ (d. h. Einschreibung der Namen und Vermögensanschlag zum Behuf der Besteurung) auf πᾶσαν τὴν οἰκουμένην bezogen wird (V. 1.). Dieser Ausdruck in seinem damals gewöhnlichen Sinne würde den orbis Romanus bezeichnen. Nun aber meldet kein älterer Schriftsteller etwas von einem solchen von August ausgeschriebenen Generalcensus, sondern nur von einzelnen, zu verschiedenen Zeiten angeordneten, Provinzialschatzungen ist die Rede. Daher soll nun auch Lukas durch das οἰκουμένη nicht nach seinem gewöhnlichen Sinne

---

von Tholuck beigebrachten Stellen auf weit spätere Zeit sich bezögen, über welche also Lukas leichter das Richtige wissen konnte; und als ob er nicht in Betreff des Lysanias und des Theudas ebenso wahrscheinlich, wie in Betreff der Schatzung, geirrt hätte. — Hierauf an die Stelle selbst herantretend, findet Tholuck nicht bloß eine, sondern — alle schon vorgeschlagenen Auskünfte denkbar: die Stelle kann ein Glossem sein; man kann aber auch πρώτη für προτέρα nehmen; oder fasse man es = πρῶτον, und dieses = demum; auch αὐτὴ statt αὕτη zu lesen, hindert nichts. Wie schlecht versteckt sich hier das Mißtrauen gegen jeden einzelnen dieser Auswege hinter den Schein des Vertrauens auf alle! — Einzelne Unrichtigkeiten und selbst Leichtfertigkeiten werden im Folgenden zur Sprache kommen.

die römische Welt, sondern nur das jüdische Land haben bezeichnen wollen. Für die Möglichkeit hievon werden sofort Beispiele angeführt, [2]) welche aber sämmtlich nichts beweisen; denn wenn sich auch nicht darthun ließe, daß in allen diesen Stellen, aus den LXX., dem Josephus und dem N. T., der Ausdruck in dem übertreibenden Sinne der Schriftsteller wirklich auf die ganze bekannte Erde sich bezieht: so wäre doch hier, wo von einem Befehle des römischen Imperator die Rede ist, *πᾶσα ἡ οἰκουμένη* nothwendig vom Gebiete desselben, dem **orbis Romanus**, zu verstehen. — Daher hat man sich neuerlich nach der entgegengesetzten Seite gewendet, und mit Berufung auf Savigny behauptet, es sei wirklich zu Augustus Zeit ein allgemeiner Census im Reiche vorgenommen worden. [3]) Dieß sagen zwar späte, christliche Schriftsteller geradezu: [4]) ihre Angaben werden aber nicht allein durch das Fehlen aller älteren Zeugnisse verdächtig; [5]) sondern auch durch die Thatsache, daß noch geraume Zeit nachher eine gleichmäßige Steuerverfassung im Reiche fehlte, [6]) widerlegt; endlich zum Theil durch ihre eigenen Worte als abhängig von Lukas erwiesen. [7]) — So soll denn Augustus wenigstens das Bestreben, das ganze Reich

---

[2]) Von Olshausen, Paulus, Kuinöl z. d. St.

[3]) Tholuck, S. 194 ff. Neander, S. 19.

[4]) Cassiodor. Variarum 3, 52. Isidor. Orig. 5, 36.

[5]) Von äußerster Nachläßigkeit zeugt es, sich hier auf das Ancyranische Monument zu berufen, welches für das Jahr d. St. 746 einen Census des ganzen Reichs enthalten soll (Osiander, S. 95). Denn wer diese Inschrift nachsieht, findet auf ihrer zweiten Tafel nur drei census *civium Romanorum*, welche auch Sueton (Octav. 27.) als census *populi*, und von welchen Dio Cassius 55, 13. wenigstens den einen ausdrücklich als *ἀπογραφὴ τῶν ἐν τῇ Ἰταλίᾳ κατοικούντων* bezeichnet. Vgl. auch Ideler, Chronol. 2, S. 339.

[6]) Nachgewiesen von Savigny selbst, Zeitschrift f. geschichtliche Rechtswissenschaft, 6. Bd., S. 350 f.

[7]) In der sein sollenden Beweisstelle aus Suidas finden sich die aus Lukas genommenen Worte: *αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο.*

mittelst eines allgemeinen Census gleichmäßig zu besteuern, gehabt, und die Durchführung mit Einschätzung einzelner Provinzen begonnen, die Fortsetzung und Vollendung aber seinen Nachfolgern überlassen haben. [8]) Allein gesetzt auch, das δόγμα des Evangelisten lasse sich von einem bloßen Plane verstehen, oder der unbestimmte Plan habe sich, wie Hoffmann meint, in einem Reichsdecrete ausgesprochen: so kann derselbe eben in Judäa um die Zeit der Geburt Jesu unmöglich durchgeführt worden sein.

Nicht allein nach Matthäus nämlich ist Jesus noch einige Zeit vor dem Tode Herodes des Großen geboren, welcher nach Matth. 2, 19. erst während des Aufenthalts Jesu in Aegypten starb; sondern auch Lukas sagt dasselbe zwar nicht ausdrücklich, doch geht er, wo von der Ankündigung der Geburt des Täufers die Rede ist (1, 5.), von den ἡμέραις Ἡρώδȣ τȣ̃ βασιλέως aus, und sechs Monate später läßt er die Geburt Jesu verkündigt werden: so daß nach ihm Jesus, wie Johannes, wenn nicht gleichfalls noch vor, so doch kurz nach dem Tode Herodes I. geboren ist. Nach dessen Tode aber fiel (Matth. 2, 22.) die Landschaft Judäa seinem Sohn Archelaus zu, welcher nach nicht ganz zehnjähriger Regierung von Augustus abgesetzt und verbannt wurde; [9]) worauf erst Judäa zur römischen Provinz gemacht, von römischen Beamten verwaltet zu werden anfing. [10]) Nun müßte also der römische Census, von welchem hier die Rede ist, entweder noch unter Herodes d. Gr. selbst, oder in der ersten Zeit des Archelaus gehalten worden sein. Dieß ist äußerst unwahrscheinlich: denn in solchen Ländern, welche noch nicht in formam provinciae redigirt waren, sondern von regibus sociis verwaltet wurden, erhoben diese Fürsten die Steuern selbst, und bezahlten den Römern einen Abtrag; [11]) so auch

---

8) Hoffmann, S. 231.

9) Joseph. Antiq. 17, 13, 2. B. j. 2, 7, 3.

10) Antiq. 17, 13, 5. 18, 1, 1. B. j. 2, 8, 1.

11) Vgl. Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 171. Winer, bibl. Realwörterbuch d. A. Abgaben.

in Judäa vor der Absetzung des Archelaus. Man hat zwar Mehreres aufgesucht, um wahrscheinlich zu machen, daß Augustus ausnahmsweise schon unter Herodes einen Census in Palästina angeordnet habe. Man macht darauf aufmerksam, daß in dem breviarium imperii, welches Augustus hinterließ, auch die finanziellen Verhältnisse des ganzen Reichs enthalten waren; und um diese für Palästina genau zu ermitteln, habe er vielleicht durch Herodes eine Aufzeichnung veranstalten lassen.[12] Weiter beruft man sich auf die Nachricht des Josephus, daß aus Anlaß einer in dem Verhältnisse des Herodes zu Augustus einmal eingetretenen Störung dieser dem Ersteren gedroht habe, ihn von jetzt an den Untergebenen fühlen zu lassen[13]; auf den Huldigungseid, welchen nach Josephus noch zu Lebzeiten des Herodes die Juden dem Augustus haben leisten müssen,[14] und darauf, daß Augustus, weil er im Sinne hatte, nach Herodes Tode seinen Söhnen die Gewalt zu beschränken, gar wohl in dessen letzten Jahren eine Schatzung könne angeordnet haben[15]. Aus der ersten Zeit nach dem Tode des

12) Tacit. Annal. 1, 11. Sueton. Octav. 101. Allein wenn in jener Schrift opes publicae continebantur: quantum civium sociorumque in armis; quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia, et necessitates ac largitiones: so konnten die Truppenzahl und die Summen, welche die jüdischen Fürsten zu prästiren hatten, auch ohne eine römische Schatzung in ihrem Lande angegeben werden; für Judäa insbesondere aber hatte Augustus den späteren Quirinischen Census vor sich.

13) *ὅτι, πάλαι χρώμενος αὐτῷ φίλῳ, νῦν ὑπηκόῳ χρήσεται.* Joseph. Antiq. 16, 9, 3. Aber die Mißhelligkeit war lange vor dem Ende des Herodes wieder beigelegt, Joseph. Antiq. 16, 10, 9.

14) Ebendas. 17, 2, 4. *παντὸς τοῦ Ἰουδαϊκοῦ βεβαιώσαντος δι᾽ ὅρκων, ἦ μὴν εὐνοῆσαι Καίσαρι καὶ τοῖς βασιλέως πράγμασι.* Daß dieser Eid nicht mit einer demüthigenden Maßregel gegen Herodes verbunden, vielmehr in seinem Interesse veranstaltet war, beweist die Leidenschaft, mit welcher er die Pharisäer, die denselben nicht mitschwuren, bestrafte.

15) Tholuck, S. 192 f. Allein — was gegen alle diese Annahmen gilt — der Aufstand, den die *ἀπογραφή* nach des Archelaus Absetzung erregte, beweist, daß dieß die erste römische Maßregel dieser Art in Judäa war.

Herodes aber kann sich der Umstand darzubieten scheinen, daß, während Archelaus in Angelegenheiten der Reichsnachfolge nach Rom gereist war, der römische Procurator Sabinus Jerusalem besetzt, und die Juden auf jede Weise bedrängt hatte. [16])

Einer ausführlichern Prüfung dieser, mehr oder weniger unhistorischen und willkürlichen Combinationen überhebt uns unser Evangelist durch den Zusatz, welchen er zu seiner *ἀπογραφὴ* macht, daß sie nämlich vorgenommen worden sei, *ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίȣ*; denn von der Quirinischen Schatzung ist es nun urkundlich, daß sie nicht schon unter Herodes oder in der ersten Zeit des Archelaus stattfand, wohin auch nach Lukas die Geburt Jesu fällt. Quirinus nämlich war damals noch nicht Präses von Syrien, sondern diese Stelle bekleideten in den letzten Jahren des Herodes Sentius Saturninus und nach ihm Quintilius Varus; erst längere Zeit nach des Herodes Tode trat Quirinus die Verwaltung Syriens an. Daß dieser einen Census in Judäa vorgenommen, ist aus Josephus gewiß; [17]) welcher aber zugleich bemerkt, er sei zu dessen Vornahme geschickt worden, *τῆς Ἀρχελάȣ χώρας εἰς ἐπαρχίαν περιγραφείσης*, oder *ὑποτελȣ̃ς προςνεμηϑείσης τῇ Σύρων*, [18]) also beiläufig zehn Jahre nach der Zeit, in welcher nach Lukas und Matthäus Jesus geboren sein müßte.

Doch auch diesen so unläugbar scheinenden Widerspruch des Lukas gegen die Geschichte haben die Erklärer auf verschiedene Weise lösen zu können geglaubt. Die Beherztesten dadurch, daß sie den ganzen zweiten Vers für eine schon frühzeitig in den Text gekommene Glosse erklärten. [19]) Andere durch Aenderung der Lesart, und zwar die Einen am nomen proprium, indem sie entweder nach Tertullians Vorgang,

---

[16]) Antiq. 17, 9, 3. 10, 1 ff. B. j. 2, 2, 2. Es war ihm aber nur um die festen Plätze und den Schatz des Herodes zu thun.

[17]) Antiq. 18, 1, 1.

[18]) Bell. jud. 2, 8, 1. 9, 1. Antiq. 17, 13, 5.

[19]) So z. B. Kuinöl, Comm. in Luc. p. 320.

welcher den Census geradezu dem Saturninus zuschreibt,[20]) den Namen von diesem, oder den von Quintilius, in den Text setzen.[21]) Die Andern nehmen bei den übrigen Worten Aenderungen und Zusätze vor: am leichtesten noch Paulus, welcher statt αὕτη αὐτὴ liest, und annimmt, schon unter Herodes I. habe Augustus aus den oben angegebenen Gründen die Anordnungen zu einem Census getroffen, und diese seien bereits so weit gediehen gewesen, um Jesu Eltern zu der Reise nach Bethlehem zu veranlassen; doch sei Augustus wieder begütigt worden, und so die Sache damals noch nicht durchgeführt, vielmehr αὐτὴ ἡ ἀπογραφὴ erst geraume Zeit später, unter Quirinus, gehalten worden. So unbedenklich diese Aenderung der Lesart, sofern sie die Buchstaben unverändert läßt, erscheint: so müßte sie doch, um zuläßig zu sein, im Zusammenhang der Stelle eine Stütze haben. Davon ist aber das Gegentheil der Fall. Denn wenn von einem Fürsten in dem einen Satze eine Anordnung berichtet wird, und im folgenden Satze die Ausführung: so ist doch an sich nicht wahrscheinlich, daß zwischen beide ein Zeitraum von zehn Jahren falle. Hauptsächlich aber hätte bei dieser Annahme der Evangelist V. 1. von der Anordnung, V. 2. von der zehn Jahre späteren Durchführung des Census, V. 3. aber, ohne dieß bemerklich zu machen, wieder von einer Reise zur Zeit der Anordnung desselben gesprochen: was gegen alle Möglichkeit einer vernünftigen Erzählung ist.

Solchen willkürlichen Conjecturen gegenüber sind immerhin diejenigen Versuche höher zu stellen, welche ohne dergleichen, auf dem reinen Wege der Auslegung, zurechtzukommen unternehmen. Freilich mit Einigen πρώτη in diesem Zusammenhange für προτέρα, ἡγεμονεύοντος K. aber nicht als absoluten, sondern als einen vom Comparativ regierten Genitiv zu nehmen, und

---

[20]) Adv. Marcion. 4, 19.

[21]) S. bei Winer, Realwörterbuch u. d. A. Quirinus.

so eine Schatzung vor der Quirinischen herauszudeuten,[22]) ist grammatisch nicht weniger gewaltsam, als nach πρώτη — πρὸ τῆς einzuschieben,[23]) unkritisch ist. Ebensowenig läßt sich annehmen, daß ein schon unter Herodes gegebenes Vorspiel des späteren Quirinischen Census, wobei aber Quirinus noch gar nicht thätig gewesen, etwa der schon erwähnte Huldigungseid, nachmals mit jenem unter Einem Namen zusammengefaßt worden sei. Um diese Benennung einigermaßen zu erklären, läßt man daher den Quirinus schon unter Herodes als außerordentlichen Steuercommissär nach Judäa gesendet werden:[24]) allein diese Deutung des ἡγεμονεύοντος wird durch den Zusatz: Συρίας, unmöglich gemacht, mit welchem verbunden jener Ausdruck nur den Praeses Syriae bezeichnen kann.

Also zu der Zeit, in welcher Jesus nach Matth. 2, 1. und Luk. 1, 5. 26. geboren ist, kann unmöglich der Census stattgefunden haben, von welchem Lukas 2, 1 f. spricht, und wenn jene Angaben richtig sind, so muß diese nothwendig falsch sein. Aber könnte es sich nicht umgekehrt verhalten, und Jesus erst nach des Archelaus Verbannung, zur Zeit des Quirinischen Census, geboren sein? Abgesehen auch von den Schwierigkeiten, in welche uns diese Annahme rücksichtlich der Chronologie des späteren Lebens Jesu verwickeln würde: so konnte ein römischer Census nach des Archelaus Verbannung unmöglich Jesu Eltern von dem galiläischen Nazaret in das judäische Bethlehem rufen. Denn nur Judäa und was sonst zum Antheil des Archelaus gehört hatte, wurde römische Provinz und dem Census unterworfen; in Galiläa blieb Herodes Antipas als verbündeter Fürst, und diesem konnte kein in Nazaret Angesessener zur Schatzung nach Bethlehem gezogen werden.[25])

---

22) Storr, opusc. acad. 3, S. 126 f. Süskind, vermischte Aufsätze, S. 63. Neuestens Tholuck, S. 182 f.

23) Michaelis, Anm. z. d. St. und Einl. in d. N. T. 1, 71.

24) Münter, Stern der Weisen, S. 88. Vgl. Hoffmann, S. 235.

25) Die Stelle Joseph. B. j. 2, 8, 1., wo von Judas dem Galiläer gesagt

Da hienach unser Schriftsteller, um eine Schatzung zu bekommen, die Verhältnisse sich so denkt, wie sie nach des Archelaus Absetzung waren; zugleich aber, um den Census auch für Galiläa gültig zu machen, das ungetheilte Reich, wie es unter Herodes d. Gr. war, voraussetzt: so setzt er offenbar Widersprechendes voraus; oder vielmehr, er hat überhaupt nur eine äußerst trübe Vorstellung von den Zeitverhältnissen, indem er ja überdieß, wie wir uns erinnern müssen, die Schatzung nicht bloß auf ganz Palästina, sondern selbst auf die ganze römische Welt, sich erstrecken läßt.

Indeß, mit diesen chronologischen Anstößen sind die Schwierigkeiten der Angabe des Lukas noch nicht erschöpft, sondern es liegen dergleichen auch noch in der Art, wie nach ihm die Schatzung vorgenommen worden sein soll. Es heißt nämlich erstens, der Schatzung wegen sei Joseph nach Bethlehem gereist, *διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκȣ καὶ πατριᾶς Δαβὶδ*, und so Jeder *εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν*, d. h. nach dem eben Erwähnten an den Ort, wo sein Geschlecht ursprünglich herstammte. Dieß nun,

---

wird, er habe nach der Absetzung des Archelaus der Schatzung wegen *τȣ̃ς ἐπιχωρίȣς* aufgewiegelt, beweist nicht so schnell, als Hoffmann (S. 234) meint, daß der Census sich auch über Galiläa erstreckt habe. Denn wenn Josephus in dem späteren, genaueren Werke, Antiq. 18, 1, 1., sagt: *παρῆν δὲ καὶ Κυρήνιος εἰς τὴν Ἰȣδαίαν, προσθήκην τῆς Συρίας γενομένην, ἀποτιμησόμενός τε αὐτῶν τὰς ȣ̓σίας καὶ ἀποδωσόμενος τὰ Ἀρχελάȣ χρήματα*: so ist der Census (der sich übrigens nach 17, 13, 5. auf ganz Syrien, so weit es römische Provinz war, erstreckte) unter den palästinensischen Landestheilen unverkennbar bloß auf Judäa bezogen. Vergleicht man nun überdieß die Darstellung des Aufstandes, Antiq. 18, 1, 1. 2, 1., wo Galiläa gar nicht mehr erwähnt wird, sondern Judas der Gaulanit heißt, und der nachgiebige Hohepriester in Jerusalem als *καταςασιασθεὶς ὑπὸ τῆς πληθύος* bezeichnet ist: so muß man als den Schauplatz der Empörung offenbar Judäa denken, und entweder jenes *ἐπιχωρίȣς* des Bell. jud. im weiteren Sinne nehmen, oder voraussetzen, Judas habe zunächst die ohnehin unruhigen Galiläer durch die Aussicht auf einen auch ihnen vielleicht in Kurzem drohenden Census in Bewegung gebracht, von hier aber den Aufstand nach Judäa hinübergespielt.

daß Jeder in seinem Stammorte sich einschreiben lassen mußte, fand allerdings statt bei jüdischen Aufzeichnungen, weil bei den Juden die Familien- und Stamm-Verfassung die Grundlage des Staates bildete: die Römer hingegen pflegten den Census in den Wohnorten und Bezirkshauptstädten vorzunehmen, [26]) und schlossen sich an die Gebräuche der eroberten Länder nur insoweit an, als diese nicht ihren Zwecken entgegen liefen; was eben hier im höchsten Grade der Fall war, wenn zum Behufe des Census der Einzelne zum Theil, wie Joseph, in ganz entlegene Orte abgerufen wurde, wo seine Vermögensverhältnisse gar nicht bekannt, mithin seine Angaben nicht zu controliren waren. [27]) Eher ließe sich daher mit Schleiermacher annehmen, die wahre Veranlassung, welche die Eltern Jesu nach Bethlehem führte, sei eine priesterliche Aufzeichnung gewesen, welche aber der Evangelist mit der ihm vorzugsweise bekannten römischen unter Quirinus verwechselt habe. [28]) Allein, selbst dieß zugegeben, weicht der Widerspruch von dieser mißlichen Angabe des Lukas nicht. Er läßt mit Joseph auch die Maria eingeschrieben werden (V. 5.); da doch die Aufzeichnung nach jüdischer Sitte nur auf die Männer sich bezog. [29]) Es bliebe also wenigstens das unrichtig, daß Lukas auch der Maria zum Reisezwecke gibt, sich am Stammorte ihres Verlobten

---

[26]) S. die Stellen bei Wetstein und Paulus z. d. St.

[27]) Dieß weist Credner nach, a. a. O. S. 234.

[28]) Ueber den Lukas, S. 35 f.

[29]) Vgl. Paulus a. a. O. S. 179. Wenn aber nicht nach jüdischer, so war, sagt Tholuck, nach römischer Form des Census das Mitreisen der Maria unerläßlich; wofür er sich auf die von Lardner an die Hand gegebene Stelle aus Dionys. Halicarnass. Antiq. Rom. 4, 14. beruft (S. 191). Für Leute wie Olshausen ist eine solche Angabe unbesehen richtig, und sie schreiben sie wörtlich nach (S. 127). Wer nun aber die Stelle nachschlägt, der findet nichts, als die Verordnung des Servius Tullius, die Römer sollen sich einschreiben lassen, γυναῖκάς τε καὶ παῖδας — nicht etwa ἄγοντας, sondern bloß ὀνομάζοντας. Der mildeste Name für eine solche Art, auf Belegstellen sich zu berufen, ist Leichtfertigkeit.

einschreiben zu lassen; oder wenn man dieß mit Paulus durch eine gezwungene Construction entfernt, so sieht man nicht, was Maria bewegen konnte, in ihren damaligen Umständen eine solche Reise zu unternehmen, da sie, will man nicht mit Olshausen u. A. die Hypothese aus der Luft greifen, sie sei eine in Bethlehem begüterte Erbtochter gewesen, dort lediglich nichts zu schaffen hatte.

Unser Verfasser freilich wußte gar wohl, was sie dort zu thun hatte: nämlich, der Weissagung Micha 5, 1. gemäß, in der Davidsstadt den Messias zu gebären. Da er nun von der Voraussetzung ausging, daß Jesu Eltern eigentlich zu Nazaret ihre Wohnung gehabt haben, so suchte er nach einem Hebel, um sie für die Zeit der Geburt Jesu nach Bethlehem in Bewegung zu setzen. Da bot sich weit und breit nichts als die berühmte Schatzung dar; nach dieser griff er um so unbedenklicher, je mehr ihm bei seiner dunkeln Vorstellung von den Verhältnissen jener Zeit die vielen Schwierigkeiten verborgen waren, welche in dieser Combination liegen. Steht es so mit seiner Notiz: so wird man K. Ch. L. Schmidt Recht geben müssen, wenn er sagt, durch die Versuche, die Angabe des Lukas von der ἀπογραφὴ mit der Chronologie in Einklang zu bringen, werde dem Berichterstatter viel zu viel Ehre angethan: er habe die Maria nach Bethlehem hinübersetzen wollen, und da habe sich die liebe Zeit nach seinem Willen fügen müssen. [30])

[30]) In Schmidt's Bibliothek für Kritik und Exegese, 3, 1. S. 124. Vgl. Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 230; Ammon, Fortbildung, 1, S. 196; Credner, Einleitung in d. N. T., 1, S. 155; de Wette, exeget. Handbuch z. d. St. Auffallend ist, wie noch Sieffert (über den Ursprung des ersten Ev., S. 68 ff. 158 ff.) dem Matthäus zum Vorwurfe machen mag, von den besondern Umständen nichts zu wissen, welche die Eltern Jesu von Nazaret nach Bethlehem führten (vgl. dagegen Kern, über den Ursprung des Evang. Matthäi, Tüb. Zeitschrift, 1834, 2, S. 115); nicht minder seltsam, daß Winer (b. Rw., 2, S. 350) gegen die Annahme eines parachronistischen Zurückdatirens der Quirinischen Schatzung von Seiten des Lukas sich

Also weder einen festen Anhaltspunkt für die Chronologie der Geburt Jesu bekommen wir hier, noch auch einen Aufschluß über die Veranlassung, welche seine Geburt gerade in Bethlehem herbeiführte. Läßt sich — können wir jetzt schon sagen — kein anderer Grund beibringen, warum Jesus in Bethlehem soll geboren worden sein, als der von Lukas angegebene: so haben wir gar keine Bürgschaft, daß Bethlehem sein Geburtsort sei.

§. 33.

Nähere Umstände der Geburt Jesu sammt der Beschneidung.

Auf die einmal gewählte Grundlage, daß Maria und Joseph als fremde Reisende der Schatzung wegen nach Bethlehem gekommen seien, trägt die Erzählung des Lukas die weiteren Züge folgerecht auf. Wegen des durch die Schatzung verursachten Zusammenflusses vieler Fremden in Bethlehem haben jene beiden in der Herberge keinen Raum, und müssen sich bequemen, in einem Stalle sich einzurichten, wo Maria sofort ihres Erstgeborenen entbunden wird. [1]) Aber das auf Erden unter so unscheinbaren Umständen ins Dasein getretene Kind ist im Himmel hoch angesehen: ein Bote von da verkündet Hirten, welche nächtlich auf dem Feld ihre Heerden

---

darauf berufen mag, daß dieser nach A. G. 5, 37. jene Schatzung wohl gekannt habe: da doch eben diese Stelle durch die falsche Stellung des Theudas im Verhältniß zu Judas deutlich zeigt, daß der Verf. in der Chronologie dieser Zeiten keineswegs fest war.

[1]) Die dem Zusammenhang zuwiderlaufende Behauptung Hoffmann's im vorigen Stücke, Joseph habe nach Bethlehem nicht als in sein Stammort, sondern als seine Geburtsstadt reisen müssen, rächt sich jetzt schwer dadurch, daß er (sofern, seinem eigenen Geständnisse nach, S. 241., diese Annahme mit dem gänzlichen Mangel an Raum in der Stadt sich nicht verträgt) jetzt im offensten Widerspruche gegen den Text den Grund der Niederkunft im Stalle nicht in Mangel an Raum, sondern in der unerwartet schnell eingetretenen Noth der Entbindung suchen muß.

bewachen, die Geburt des Messias, und weist sie auf das Kind in der Krippe hin, welches sie, nachdem noch ein Chor himmlischer Heerschaaren mit einem Lobgesang eingefallen, aufsuchen und finden (2, 6—20.).

Noch weiter haben die apokryphischen Evangelien und die Ueberlieferung bei den Kirchenvätern die Geburt Jesu ausgeschmückt. Als nach dem Protevangelium Jacobi [2]) Joseph die Maria auf einem Esel nach Bethlehem zur Schatzung führt, beginnt sie in der Nähe der Stadt bald traurig bald freudig sich zu gebärden, und gibt, hierüber befragt, die Auskunft, daß sie (wie einst in Rebekkas Leibe sich zwei feindliche Nationen stießen, 1. Mos. 25, 23.) zwei Völker, das eine weinend, das andere lachend, vor sich sehe; d. h. nach der einen Erklärung die zwei Theile von Israel, deren einem die Erscheinung Jesu (nach Luk. 2, 34.) εἰς πτῶσιν, dem andern εἰς ἀνάστασιν gereichen sollte; nach der andern Deutung aber das Volk der Juden, welche Jesum hernach verwarfen, und das der Heiden, welche ihn annahmen. [3]) Als bald darauf Maria — wie es nach dem Zusammenhang und mehreren Lesearten scheint, noch außerhalb Bethlehems — von Geburtswehen befallen wird, bringt sie Joseph in eine am Wege liegende Höhle, wo sie, während die ganze Natur feiernd stillsteht, von einer Lichtwolke verborgen, das Kind zur Welt bringt, und von herbeigerufenen Frauen auch nach der Entbindung noch als Jungfrau befunden wird. [4]) — Die Sage von der Geburt Jesu in einer Höhle kennen schon Justin nnd Origenes [5]) und bringen sie mit der Nachricht des Lukas, daß Jesus in einer φάτνῃ niedergelegt worden sei, so in Einklang, daß sie in der Höhle eine

[2]) Cap. 17 ff. Vgl. Historia de nativ. Mariae et de infantia Servatoris c. 13.

[3]) Jene bei Fabricius, im Codex Apocryph. N. T. 1, S. 105, not. y.; diese in dem zuletzt angeführten Apocryphum a. a. O.

[4]) Dieß schon bei Ambrosius und Hieronymus; s. Gieseler, K.G. I., S. 516.

[5]) Jener Dial. c. Tryph. 78; dieser c. Cels. 1, 51.

Krippe sich denken, worin ihnen auch manche Neuere beistimmen; während Andere lieber die Höhle selbst als φάτνη, in der Bedeutung von Futterstall, betrachten. [6]) Für die Geburt Jesu in der Höhle beruft sich Justin auf die Weissagung Jes. 33, 16: ἔτος (der Gerechte) οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς; [7]) wie die **Historia de nativitate Mariae etc.** für die Angabe, daß das am dritten Tage aus der Höhle in den Stall gebrachte Jesuskind vom Ochsen und Esel angebetet worden sei, auf Jes. 1, 3.: **cognovit bos possessorem suum, et asinus praesepe domini sui.** [8]) In mehreren namhaften Apokryphen fallen zwischen den geburtshelfenden Frauen und den Magiern die Hirten aus; doch finden sie sich z. B. in dem **Evangelium infantiae arabicum**, wo ihnen, als sie, zur Höhle gekommen, Freudenfeuer anzündeten, das himmlische Heer erscheint. [9])

Nehmen wir nun die von Lukas erzählten Umstände der Geburt Jesu in supranaturalem Sinne, so ergeben sich mehrere Schwierigkeiten. Zuerst läßt sich billig fragen, welchem Zwecke die Engelerscheinung dienen sollte? [10]) Die nächste Antwort ist: die Geburt Jesu bekannt zu machen. Aber sie wird ja durch dieselbe so wenig bekannt, daß in das so nahe gelegene Jerusalem erst später die Magier die erste Kunde von dem neugeborenen Judenkönig bringen, und überhaupt in der weiteren Geschichte keine Spur eines solchen Vorfalls bei der Geburt Jesu sich findet. Kann demnach der Zweck jener außerordentlichen Erscheinung nicht ihr Bekanntwerden in weiteren Kreisen gewesen sein, weil sonst Gott seinen Zweck verfehlt haben würde: so müßte man mit Schleiermacher annehmen, sie habe

---

[6]) Ersteres Heß, Geschichte Jesu, 1, S. 43; Olshausen z. d. St.; Letzteres Paulus, z. d. St.

[7]) A. a. O. No. 70 und 78.

[8]) Cap. 14.

[9]) Cap. 4, bei Thilo, S. 69.

[10]) S. Gabler im neuest. theol. Journal, 7, 4, S. 410.

nur in der unmittelbaren Wirkung auf die Hirten selber ihr Ziel gehabt. [11]) Dabei müßte man dann aber mit ebendemselben voraussetzen, diese Hirten seien, wie jener Simeon, von messianischen Erwartungen besonders erfüllt gewesen, und diesen ihren frommen Glauben habe Gott durch jene Erscheinung belohnen und befestigen wollen. Aber weder von einer solchen Stimmung der Hirten berichtet die Erzählung irgend etwas, noch wird eine bleibende Wirkung auf dieselben bemerklich gemacht; hauptsächlich aber erscheint der ganzen Darstellung zufolge nichts die Hirten Betreffendes als Zweck der Erscheinung, sondern lediglich die Verherrlichung und Bekanntmachung der Geburt Jesu als des Messias. Da aber das Letztere, wie schon bemerkt, nicht erreicht wurde, das Erstere aber rein für sich, wie jedes leere Gepränge, kein gotteswürdiger Zweck ist: so stellt dieser Umstand auch für sich schon der supranaturalistischen Auffassung dieser Geschichte ein nicht unbedeutendes Hinderniß entgegen. Nimmt man nun hiezu die früher ausgeführten Bedenken gegen Erscheinungen und Dasein von Engeln überhaupt: so ist es sehr begreiflich, daß auch bei dieser Erzählung der Ausweg einer natürlichen Erklärung betreten worden ist.

Diese ist denn freilich in ihren ersten Versuchen grob genug ausgefallen. So nahm Eck den ἄγγελος für einen Boten aus Bethlehem, welcher Licht bei sich hatte, das den Hirten in die Augen fiel, und den Lobgesang der Heerschaaren als ein Freudengeschrei mehrerer Begleiter dieses Boten. [12]) Feiner und pragmatischer hat Paulus die Sache ausgesponnen. Maria, welche in einer Hirtenfamilie zu Bethlehem gastfreundliche

---

[11]) Ueber den Lukas, S. 33. Vgl. Neander, L. J. Chr., S. 22.

[12]) In seinem Versuch über die Wundergeschichten des N. T., vergl. Gabler's neuestes theolog. Journal, 7, 4, S. 411. Der Verf. der natürlichen Geschichte des Propheten von Nazaret hat auch hier an den Wundern der N.T.lichen Erzählung nicht genug Stoff für seine Lust zu natürlicher Erklärung, sondern er unternimmt es, auch die Fabeln der Apokryphen auf seine Weise zurechtzulegen.

Aufnahme gefunden hatte, erzählte, voll Hoffnung, wie sie war, den Messias zu gebären, auch den Gliedern dieser Familie davon, welche als Bewohner der Davidsstadt nicht unempfänglich dafür sein konnten. Als daher in der Nacht diese Hirten auf dem Felde sich befinden, und eine feurige Lufterscheinung erblicken, wie sie nach Berichten von Reisenden in jener Gegend nicht ungewöhnlich sind: so deuten sie dieß als eine Gottesbotschaft, daß die fremde Frau in ihrem Futterstalle wirklich von dem Messias entbunden worden sei; und als die Lichterscheinung sich ausbreitet und hin und her bewegt, so sehen sie hierin lobpreisende Engelschaaren. Heimgekehrt, finden sie ihre Erwartung durch den Erfolg bestätigt, und stellen nun das, was nur sie selbst als Sinn nnd Bedeutung jener Erscheinung vorausgesetzt hatten, morgenländisch als wirkliche Worte derselben dar. [13])

Bei dieser Erklärung hängt Alles an der Voraussetzung, daß die Hirten schon vorher etwas von den Erwartungen der Maria, den Messias zu gebären, gewußt haben; denn ohne dieß, wie hätten sie dazu kommen sollen, die Naturerscheinung als ein Zeichen gerade von der Geburt des Messias in ihrem Stalle zu betrachten? eben jene Voraussetzung aber ist der vollkommenste Widerspruch gegen den evangelischen Bericht. Denn erstlich, daß ihnen der Stall zugehört habe, setzt dieser offenbar nicht voraus, wenn er, nachdem er die Entbindung der Maria in dem Stalle erzählt hat, zu den Hirten als zu etwas ganz Neuem und Fremdem, das mit jenem Stalle gar nicht zusammenhängt, in den Worten übergeht: *καὶ ποιμένες ἦσαν ἐν τῇ χώρᾳ τῇ αὐτῇ*, statt deren bei jener Erklärung doch wenigstens *οἱ δὲ ποιμένες κ. τ. λ.* stehen müßte; so wie dann auch das nicht ohne Andeutung hätte bleiben dürfen, daß die Hirten den Tag über in dem Stalle ab= und zugegangen, und erst mit

---

13) Exeg. Handb., I, a, S. 180 ff. Wie Paulus eine äußere Naturerscheinung, so nimmt Matthäi, Synopse der vier Evangelien, S. 3, eine innere Engelanschauung an.

Anbruch der Nacht zum Hüten ausgezogen seien. Doch, auch diese Umstände vorausgesetzt, ist es von Paulus folgewidrig, die Maria früher so schweigsam über ihre messianische Schwangerschaft vorzustellen, daß sie Anfangs selbst dem Joseph dieselbe nicht entdecken will: nun aber mit Einem Male so geschwätzig, daß sie, kaum angekommen, vor fremden Leuten die ganze Geschichte ihrer Erwartungen auskramt. Uebrigens widerspricht die Annahme, daß die Hirten durch Maria selbst schon vor ihrer Niederkunft von der Sache unterrichtet gewesen, auch dem weiteren Verfolg der Erzählung. Denn wie diese lautet, so bekommen die Hirten durch den erscheinenden Engel die erste Kunde von der Geburt des σωτὴρ, und zum Zeichen der Wahrheit dieser Kunde soll ihnen das neugeborne Kind in der Krippe dienen; hätten sie bereits durch Maria etwas von dem nächstens zu gebärenden Messias gewußt: so wäre ihnen schon die Lichterscheinung ein σημεῖον für jene Aussage der Maria, und nicht erst das Finden des Kindes ein Zeichen für die Wahrhaftigkeit der Erscheinung gewesen. Endlich dürfen wir unsern bisherigen Untersuchungen wohl so viel vertrauen, um hier zu fragen, woher denn der Maria, wenn doch weder eine wundervolle Verkündigung, noch eine übernatürliche Empfängniß stattgefunden hatte, die feste Hoffnung, den Messias zu gebären, hätte kommen sollen?

Dieser nach allen Seiten so schwierigen natürlichen Erklärung gegenüber kündigte Bauer eine mythische Auffassung an; [14]) kam aber in der That keinen Schritt über die natürliche Deutung hinaus, sondern wiederholte Zug für Zug die Paulus'sche Auslegung. Mit Recht setzte Gabler an dieser gemischt-mythischen Erklärung aus, daß sie, wie die natürliche, zu viel Unwahrscheinliches häufe: einfacher erscheine Alles bei Annahme eines reinen, dogmatischen Mythus; wodurch zugleich mehr Harmonie in diese christliche Urgeschichte komme, deren bisherige Stücke ja ebenfalls als reine Mythen haben ausgelegt werden

[14]) Hebräische Mythologie, 2. Thl. S. 223 ff.

müssen.[15]) Demgemäß erklärt nun Gabler die Erzählung aus der Zeitvorstellung, bei der Geburt des Messias müssen wohl Engel geschäftig sein. Nun habe man gewußt, daß Maria in einer Hirtenwohnung entbunden worden war: diesen guten Hirten, habe man also geschlossen, müssen die Engel sogleich die Botschaft gebracht haben, daß der Messias in ihrem Stalle geboren sei, und die Engel, die ja immer Gott preisen, müssen auch hier einen Lobgesang angestimmt haben. Anders, meint Gabler, konnte sich ein Judenchrist die Geburt Jesu, wenn er einige Data von derselben wußte, unmöglich denken, als sie hier gemalt ist.[16])

Auf merkwürdige Weise zeigt diese Gabler'sche Erklärung, wie schwer es hält, sich von der natürlichen Erklärungsweise völlig loszuwinden, und ganz zu der mythischen zu erheben; denn während der genannte Theologe ganz schon auf mythischen Boden getreten zu sein meint, steht er doch mit einem Fuße noch auf dem der natürlichen Auslegung. Einen Zug nämlich aus dem Berichte des Lukas nimmt er als geschichtlich hin, welchen sein Zusammenhang mit ungeschichtlichen Angaben und seine Angemessenheit an den Geist der urchristlichen Sage zu deutlich als bloß mythischen bezeichnet: nämlich, daß Jesus wirklich in einer Hirtenwohnung geboren sei; und eine Voraussetzung nimmt er aus der natürlichen Erklärungsweise auf, welche die mythische gar nicht dem Texte aufzudringen braucht: daß die Hirten, welchen angeblich die Engel erschienen, Eigenthümer des Stalles gewesen sein sollen, in welchem Maria entbunden wurde. Was das Erste betrifft, mit welchem das Andere von selbst hinfällt, so beruht es auf derselben Maschinerie, durch welche Lukas mittelst der Schatzung die Eltern Jesu von Nazaret nach Bethlehem in Bewegung setzt. Nun wissen wir aber, wie es mit dieser Schatzung steht:

---

[15]) Recension von Bauer's hebr. Mythologie in Gabler's Journal für auserlesene theol. Literatur, 2, 1, S. 58 f.

[16]) Neuestes theol. Journal, 7, 4, S. 412 f.

sie fällt ohne Rettung vor der Kritik dahin, und mit ihr das lediglich auf sie gebaute Datum, daß Jesus in einem Hirtenstalle geboren worden. Denn waren Jesu Eltern zu Bethlehem nicht fremd, und kamen sie nicht gerade bei einem großen Zusammenflusse von Fremden, wie er aus Gelegenheit eines Census stattfinden konnte, dahin: so ist kein Anlaß mehr dazu vorhanden, daß Maria einen Stall zum Orte ihrer Entbindung nehmen mußte. Aber ebenso stimmt andererseits der Zug, daß Jesus in einem Stalle geboren, und zuerst von Hirten begrüßt worden sein soll, mit dem Geist der alten Sage so ganz überein, daß es klar ist, wie sie veranlaßt sein konnte, ihn rein zu erdichten. Schon Theophylakt deutet dieß richtig an, wenn er sagt, nicht zu Jerusalem den Pharisäern und Schriftgelehrten, welche aller Bosheit voll waren, sei der Engel erschienen, sondern auf dem Felde den Hirten, wegen ihres einfachen, arglosen Wesens, und weil sie durch ihre Lebensweise Nachfolger der alten Patriarchen gewesen seien.[17]) Auf dem Felde bei den Heerden hatte auch Moses die himmlische Erscheinung (2. Mos. 3, 1 ff.), und den Ahnherrn des Messias, David, hatte Gott, nach Ps. 78, 70 f. (vgl. 1. Sam. 16, 11.), aus den Hürden (bei Bethlehem) genommen, um sein Volk zu weiden. Ueberhaupt läßt der Mythus der alten Welt Landleuten[18]) und Hirten[19]) am liebsten Gotteserscheinungen zu Theil werden; die Göttersöhne und großen Männer werden häufig unter Hirten erzogen.[20]) In demselben Geiste der alten Sage ist auch die apokryphische Nachricht gedichtet, daß Jesus in einer Höhe geboren sei; wodurch man an die Geburtshöhle des Zeus und anderer Götter erinnert wird,[21]) wenn auch gleich die mißverstandene Stelle Jes. 33, 16. die nächste

---

17) In Luc. 2. Bei Suicer, 2, p. 789 f.
18) Servius ad Virg. Ecl. 10, 26.
19) Liban. progymn. p. 138, bei Wetstein, S. 662.
20) So Cyrus, nach Herod. 1, 110 ff. Romulus, nach Liv. 1, 4.
21) S. die Stellen bei Wetstein, p. 660 f.

Veranlassung dieses Zuges gewesen sein mag.[22]) Die Nacht ferner, in welche die Scene verlegt wird — wenn man nicht an rabbinische Vorstellungen denken will, nach welchen, wie die Erlösung aus Aegypten, so auch die durch den Messias bei Nacht vor sich gehen sollte[23]) — bildet den dunkeln Hintergrund, auf dem sich die erscheinende *δόξα Κυρίε* um so glänzender ausnimmt, welche, wie sie die Geburt des Moses verherrlicht haben sollte,[24]) so auch bei der seines höheren Nachbildes, des Messias, nicht fehlen konnte.

Einen Gegner hat die mythische Auffassung dieses Abschnitts namentlich in Schleiermacher gefunden.[25]) Zwar, wenn er es unwahrscheinlich findet, daß dieser Anfang von Luc. 2. eine Fortsetzung des Vorigen, und von demselben Verfasser mit diesem sei, weil die mehrfache Veranlassung, sich in lyrischen Ergüssen auszubreiten, wie z. B. bei der lobpreisenden Umkehr der Hirten, V. 20., hier gar nicht so, wie im ersten Kapitel, benützt werde: so kann man ihm hierin wohl etwa beistimmen; wenn er aber daraus weiter folgert, daß dieser Erzählung auch nicht ein vorwiegend dichterisches Gepräge zugeschrieben werden dürfe, indem dieses nothwendig mehr Lyrisches herbeigeführt haben würde: so beweist dieß nur, daß Schleiermacher den Begriff derjenigen Poesie, von welcher es sich hier handelt, nämlich der Poesie des Mythus, nicht gehörig erfaßt hat. Die mythische Poesie ist mit Einem Worte eine objective: sie legt das Dichterische in den Stoff der Erzählung, und kann daher in ganz schlichter Form, ohne allen Aufwand lyrischer Ergießungen, erscheinen; welche letzteren vielmehr nur die spätere Zuthat einer subjectiven, mehr bewußt und künst-

---

22) Dieß ist die Ansicht Thilo's, Codex Apocr. N. T. 1, p. 383, not.

23) S. Schöttgen, a. a. O. 2, S. 531.

24) Sota, 1, 48: Sapientes nostri perhibent, circa horam nativitatis Mosis totam domum repletam fuisse luce (Wetstein).

25) Ueber den Lukas, S. 29 f. Ihm schließt sich jetzt u. A. Neander an, L. J. Ch., S. 21 f.

lerisch ausgeübten Poesie sind. [26]) Allerdings also haben wir, wie es scheint, diese jetzt folgenden Abschnitte mehr in der ursprünglichen Form der Sage: während die Erzählungen des ersten Kapitels bei Lukas mehr das Gepräge der Umarbeitung durch ein dichtendes Individuum tragen; aber von geschichtlicher Wahrheit ist deßwegen dennoch hier ebensowenig als dort etwas zu suchen. Daher kann es auch nur als Spielerei des Scharfsinns angesehen werden, wenn Schleiermacher weiterhin sogar die Quelle auszumitteln sich anheischig macht, aus welcher diese Erzählung in das Lukasevangelium gekommen sein möge. Daß er als diese Quelle nicht die Maria annehmen will, obgleich in der Bemerkung V. 19., sie habe alle diese Reden im Herzen bewahrt, eine Berufung auf sie gefunden werden könnte, daran hat er zwar um so mehr Recht, als jene Bemerkung (worauf Schleiermacher keine Rücksicht nimmt) nur eine aus der Geschichte Jakobs und Josephs herübergenommene Phrase ist. Wie nämlich die Erzählung der Genesis von Jakob, als Vater jenes Wunderkindes, berichtet, daß er, wenn Joseph von seinen vorbedeutenden Träumen erzählte, und die Brüder ihn deßwegen beneideten, dessen Reden nachdenklich im Herzen bewahrt habe: so gibt nun die Erzählung bei Lukas der Maria zu dem Außerordentlichen, was sich mit ihrem Kinde zutrug, hier und unten 2, 51. die schickliche Stellung, daß sie, während die Uebrigen in laute Bewunderung ausbrachen, was sie sah und hörte, nachdenklich in sich aufgenommen und bei sich überdacht habe. [27])

---

[26]) Vgl. de Wette, Kritik der mosaischen Geschichte, S. 116; George, Mythus u Sage, S. 33 f.

[27]) Man vergleiche:

1. Mos. 37, 11 (LXX.): *Ἐζήλωσαν δὲ αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ· ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ διετήρησε τὸ ῥῆμα.* Und dazu die Rabbinen, bei Schöttgen, horae, 1, 262.

Luc. 2, 18 f: *καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν. — — ἡ δὲ Μαριὰμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα, συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.* 2, 51: *καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.*

Wenn nun aber der genannte Theologe statt der Maria die Hirten als Quelle unserer Erzählung bezeichnet, weil Alles aus dem Standpunkte nicht von jener, sondern von diesen erzählt sei: so ist es vielmehr aus dem Gesichtspunkte der Sage erzählt, welche gleicherweise über beiden steht. Wenn Schleiermacher es unmöglich findet, daß diese Erzählung eine aus Nichts zusammengeballte Luftblase sei: so muß er unter dem Nichts die jüdischen und urchristlichen Ideen von Bethlehem als dem nothwendigen Geburtsorte des Messias, von dem Hirtenstande als dem des Verkehrs mit dem Himmel besonders gewürdigten, und von den Engeln als den Vermittlern dieses Verkehrs, verstehen; Vorstellungen, welche wir unsererseits unmöglich so gering anschlagen, sondern uns wohl denken können, wie sich aus denselben etwas, wie unsere Erzählung hier, gestalten mochte. Endlich, wenn er eine zufällige oder absichtliche Dichtung hier deßwegen undenkbar findet, weil die Christen jener Gegend so leicht die Maria oder die Jünger über die Sache haben befragen können: so ist dieß doch zu sehr im Style der alten Apologetik geredet, und setzt die in der Einleitung besprochene Ubiquität jener Personen voraus, welche doch unmöglich an allen Orten berichtigend zugegen sein konnten, wo eine Neigung zu christlicher Sagenbildung sich regte.

Die Notiz von der Beschneidung Jesu, Luc. 2, 21., rührt offenbar von einem solchen her, welcher, ohne von dieser Scene wirkliche Nachricht zu haben, nur in Gemäßheit der jüdischen Sitte für gewiß annahm, daß dieselbe am achten Tage nach der Geburt in gewöhnlicher Weise stattgefunden, und nun, wie Paulus Phil. 3, 5. durch das *περιτομῇ ὀκταήμερος* für sich thut, auch diesen Moment im Leben eines israelitischen Knaben an Jesu bemerklich machen wollte.[28] Dabei ist der Contrast auffallend zwischen der ausführlichen Benützung

[28]) Etwa „möglichen Einwürfen der Juden vorsichtig begegnend"? (Ammon, Fortbildung, I, S. 217.)

und Ausmalung desselben Punktes im Leben des Johannes (1, 59 ff.), und der Trockenheit und Kürze, mit welcher derselbe hier in Bezug auf Jesum behandelt ist; worin man mit Schleiermacher ein Zeichen finden kann, daß wenigstens hier der Verfasser von Kap. 1. nicht mehr der Concipient ist. Bei diesem Stande der Sache erfahren auch wir für unsern Zweck aus dieser Angabe nichts, als was wir schon wissen konnten, nur noch nicht ausdrücklich zu bemerken Gelegenheit hatten: daß nämlich die angebliche Bestimmung des Namens Jesu schon vor seiner Geburt auch nur zu der mythischen Einkleidung der Erzählung gehöre. Wenn nämlich in unserem Verse gesagt wird, der Name Jesus sei κληθὲν ὑπὸ τȣ ἀγγέλȣ πρὸ τȣ̃ συλληφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ: so ist das hierauf gelegte Gewicht ein deutliches Zeichen, daß diesem Zuge der Erzählung ein dogmatisches Interesse zum Grunde liegt; welches denn kein anderes sein wird, als dasjenige, um dessenwillen im A. T. die Namen eines Isaak und Ismael, im Neuen der des Johannes, vor der Geburt der betreffenden Kinder den Eltern geoffenbart werden, und weßwegen die Rabbinen insbesondere auch vom Namen des Messias ein Gleiches erwarteten. [29]) Gewiß waren es also vielmehr ganz natürliche Gründe, welche die Eltern Jesu bewogen, ihm diesen, unter ihren Volksgenossen sehr gewöhnlichen Namen (יֵשׁוּעַ, abgekürzt aus יְהוֹשֻׁעַ, d. h. ὁ Κύριος σωτηρία) zu geben; weil aber dieser Name mit seinem später gewählten Berufe als Messias und σωτὴρ auf bedeutsame Weise zusammentraf, ein Zusammentreffen, das man unmöglich als Werk des Zufalls betrachten

---

[29]) Pirke R. Elieser, 33: Sex hominum nomina dicta sunt, antequam nascerentur: Isaaci nempe, Ismaëlis, Mosis, Salomonis, Josiae et nomen regis Messiae (Vergl. Bereschit rabba 1, 3, 3, bei Schöttgen, 2, S. 436). War hierunter ursprünglich auch nur der Amtsname, משיח verstanden: so mußte man doch, sobald eine wirkliche Person als Messias anerkannt war, an deren Eigennamen denken (gegen Hoffmann, S. 247, dem Osiander nachspricht, S. 103).

zu können glaubte, und weil es überhaupt schicklicher schien, den Namen des Messias durch göttlichen Rathschluß, als durch menschliche Willkür, bestimmt werden zu lassen: so wurde die Festsetzung desselben dem Engel übertragen, der ohnehin die Empfängniß Jesu anzukündigen hatte.

§. 34.

Die Magier und ihr Stern, die Flucht nach Aegypten und der bethlehemitische Kindermord. Kritik der supranaturalistischen Ansicht.

Mit der bisher betrachteten Erzählung des Lukas über den Eintritt des neugeborenen Messias in die Welt läuft bei Matthäus eine ziemlich verschiedene doch parallel (2, 1. ff.). Auch sie nämlich hat zum Zwecke, die feierliche Einführung des messianischen Kindes, die erste, vom Himmel selbst übernommene, Bekanntmachung seiner Geburt, und seine erste Aufnahme bei den Menschen zu beschreiben.[1]) Nach beiden Erzählungen macht eine himmlische Erscheinung auf den neugeborenen Messias aufmerksam, welche nach Lukas ein Engel im Lichtglanze, nach Matthäus ein Stern ist. Gemäß der Verschiedenheit des Zeichens sind auch die Subjecte, welchen es erscheint, verschieden: dort einfache Hirten, zu welchen der Engel spricht; hier morgenländische Magier, welche das stumme Zeichen sich selbst zu deuten wissen. Beide Theile werden nach Bethlehem gewiesen: die Hirten durch die Worte des Engels selbst, die Magier nach eingezogener Erkundigung in Jerusalem; und beide huldigen dem Kinde: die armen Hirten durch Lobgesänge, die sie anstimmen, die Magier durch kostbare Geschenke aus ihrer Heimath. Aber von hier an beginnen die beiden Erzählungen sich bedeutender von einander zu entfernen. Bei Lukas geht Alles heiter aus: die Hirten kehren freudig wieder um, und dem Kinde geschieht

1) Vgl. Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 69 ff.

kein Leid, sondern es kann zur gehörigen Zeit im Tempel dargestellt werden, und wächst sofort im Frieden auf: bei Matthäus hingegen nimmt die Sache eine tragische Wendung: da veranlaßt die Nachfrage der Magier in Jerusalem nach dem neugeborenen Judenkönig einen Mordbefehl des Herodes gegen die Kinder zu Bethlehem, welchem das Jesuskind nur durch schleunige Flucht in das benachbarte Aegypten entzogen wird, von wo es mit den Eltern erst nach des Herodes Tode wieder in das heilige Land zurückkehrt.

Wir haben also hier eine doppelte Einführung des messiaschen Kindes, welche wir so stellen könnten, daß die eine, durch den Engel, bei Lukas, die Geburt des Messias der nächsten Nähe, die andre, durch den Stern, bei Matthäus, dieselbe der weiten Ferne habe ankündigen sollen. Allein, da nach Matthäus die Geburt Jesu erst durch den Stern auch in der nächsten Nähe, in Jerusalem, bekannt wird: so kann, wenn diese Erzählung historisch ist, jene andre bei Lukas, nach welcher die Hirten, was ihnen als Sache des ganzen Volks verkündigt war (V. 10.), mit Preis gegen Gott weiter erzählten (V. 17. 20.), unmöglich richtig sein; so wie umgekehrt, wenn wirklich nach Lukas die Geburt Jesu durch einen Engel mittelst der Hirten der Gegend von Bethlehem bekannt gemacht worden war, es irrig sein muß, daß Matthäus erst später durch die Magier die erste Kunde davon in das nur 2 — 3 Stunden von Bethlehem entfernte Jerusalem gelangen läßt. Da wir nun aber die Erzählung des Lukas von der den Hirten geschehenen Verkündigung an mehreren Merkmalen als ungeschichtlich erkannt haben: so bliebe insofern für die des Matthäus unverkümmerter Raum, und es ist sonach ihre Glaubwürdigkeit aus inneren Gründen zu untersuchen.

Unsere Erzählung beginnt ganz so, wie wenn es sich von selbst verstünde, daß Astrologen einen die Geburt des Messias ankündigenden Stern als solchen zu erkennen vermögen. Könnten wir hiebei zunächst uns darüber wundern, wie heidnische Magier aus dem Orient etwas von einem jüdischen König

wissen konnten, dem sie eine religiöse Verehrung darzubringen hätten: so wollen wir uns hierüber mit der Notiz, daß 70 Jahre später im Orient die Erwartung eines Weltherrschers aus dem jüdischen Volke verbreitet war, [2]) beruhigen, um auf das Bedenklichere zu kommen, daß es ja nach dieser Erzählung scheint, als hätte die Astrologie Recht mit der Behauptung, daß die Geburt großer Männer und bedeutende Veränderungen der menschlichen Verhältnisse durch siderische Erscheinungen angezeigt werden; eine Meinung, welche längst in das Gebiet des Aberglaubens verwiesen ist. Man müßte also zu erklären suchen, wie jene trügerische Kunst in diesem einzelnen Falle Recht haben konnte: ohne daß jedoch auf andere Fälle daraus geschlossen werden dürfte. Das Nächste für den orthodoxen Standpunkt wäre, daß man sich auf eine außerordentliche Veranstaltung Gottes beriefe, welcher sich dießmal, um die fernen Magier zu Jesu herbeizuziehen, ihren astrologischen Vorstellungen anbequemt, und den von ihnen erwarteten Stern habe erscheinen lassen. Aber mit dieser Auskunft verwickelt man sich in einen bedenklichen Handel. Denn ein solches Zusammentreffen des merkwürdigsten Erfolgs mit der astrologischen Prognose mußte nicht nur jene Magier selbst und ihre Landsleute, sondern auch die Juden und Christen, welche von der Sache erfuhren, in dem Vertrauen zu jener trügerischen Wissenschaft bestärken, und dadurch unberechenbaren Irrthum und Schaden stiften. Ist es also nicht gerathen, eine außerordentliche Veranstaltung Gottes hier einzumischen, [3])

---

[2]) Joseph. B. J. 6, 6, 4. (Olshausen citirt hier, aus Mißverstand eines gleichfalls irrigen Kuinöl'schen Citats, Kapitel, in denen nicht nur von dem Obigen nichts steht, sondern die selbst gar nicht existiren); Tacit. histor. 5, 13; Sueton. Vespas. 4. Was uns aus der Zeit der Geburt Christi aufbehalten ist, bezieht sich nur unbestimmt auf einen Weltherrscher überhaupt. Vgl. Virgil. Eclog. 4; Sueton. Octav. 94.

[3]) Nur einer sogenannten unmittelbaren göttlichen Einwirkung wird es hier unangemessen gefunden, unausbleiblich den Aberglauben zu

und will man doch auch nicht annehmen, daß nach dem ordentlichen Naturlaufe mit bedeutenden irdischen Ereignissen Veränderungen am Sternenhimmel zusammenzutreffen pflegen: so müßte man nur auf ein zufälliges Zusammentreffen in diesem einzelnen Falle sich berufen; womit aber, wie immer durch Berufung auf den Zufall, theils nichts gesagt, theils der supranaturalistische Standpunkt verlassen ist.

Doch nicht allein die falsche Kunst der Astrologen wird bei der orthodoxen Auffassung dieses Berichtes bestätigt, sondern auch eine falsche Auslegung einer Prophetenstelle. Denn wie die Magier, ihrem Sterne folgend, richtig gehen: so geben die Hohenpriester und Schriftgelehrten in Jerusalem, welche Herodes auf die Nachricht von der Ankunft und Absicht der Magier zu sich beruft und nach dem Geburtsorte des Judenkönigs fragt, der Stelle Micha 5, 1. die Deutung, der Messias müsse in Bethlehem geboren werden (V. 5. f.), und dieser Deutung entspricht der Erfolg. Das war aber doch nur eine Auslegung in der bekannten rabbinischen Weise, die Worte zu pressen. Denn abgesehen davon, ob unter dem מוֹשֵׁל in der angeführten Stelle der Messias verstanden werden darf oder nicht, so bezeichnet doch nach dem ganzen Zusammenhange das Ausgehen des erwarteten Herrschers aus Bethlehem nicht eben ein Geborenwerden an diesem Orte, sondern nur die Abstammung von dem Davidischen Geschlechte, dessen alter Stammort Bethlehem war. [4]) Sind also die Magier durch die rabbinische Exegese des Orakels richtig geführt worden: so hat eine falsche Auslegung dießmal das Wahre getroffen; entweder durch anbequemende Veranstaltung Gottes, oder durch Zufall: worüber wie oben zu urtheilen ist.

---

günstigen: in der mittelbaren, welche die Mitwirkung der Menschen in sich schließt, geht freilich Wahres und Irriges durcheinander. Beides verwechselt Neander, L. J. Ch., S. 29.

[4]) Paulus und de Wette, exeg. Handb., z. d. St.

Nach dem angegebenen Responsum des Synedriums beruft nun Herodes die Magier, und seine erste Frage ist nach der Zeit, wann ihnen der Stern erschienen sei (V. 7.). Wozu brauchte er dieß zu erfahren? [5]) Der 16te Vers sagt es uns: nämlich um das Alter des messianischen Kindes darnach zu ermessen, und also zu wissen, wie weit herauf im Alter er die Kinder in Bethlehem umbringen lassen müsse, um unter ihnen auch das durch den Stern angezeigte zu treffen. Allein diesen Plan, durch Ermordung aller Kinder bis zu einem gewissen Alter das ihm fatale mitzutreffen, faßte ja Herodes erst, nachdem die Magier nicht, wie er gehofft hatte, zu ihm nach Jerusalem zurückgekommen waren; eine Täuschung, welche, wie aus seinem gewaltigen Zorn über dieselbe (V. 16.) erhellt, Herodes keineswegs vorausberechnet hatte. Vorher war nach V. 8. seine Absicht, sich durch die wiederkehrenden Magier das Kind, dessen Wohnung und übrige Verhältnisse, so genau beschreiben zu lassen, daß er es nachher nicht verfehlen, und ohne andere mitzumorden, aus dem Wege räumen lassen könnte. Erst als die Magier ausblieben, war er zu jener andern Maßregel veranlaßt, zu deren Behuf er die Zeit, wann der Stern erschienen war, wissen mußte. [6]) Wie glücklich daher für ihn, daß er, auch ohne noch jenen Plan zu haben, doch gleich Anfangs nach dieser Zeit sich erkundigte; aber auch wie unbegreiflich, daß er dieses, was ihm bei seinem ersten Plane Nebensache war, gleich zu seiner ersten Frage (*καλέσας — ἠκρίβωσε κ. τ. λ.* V. 7.) und zur Hauptangelegenheit machte.

Das Zweite, was Herodes mit den Magiern verhandelt,

---

[5]) Nach Hoffmann (S. 256 f.) deßwegen, um durch Befragung seiner eigenen Astrologen, ob sie den Stern gleichfalls gesehen hätten, die Aussage der Magier zu controliren. Nicht bloß ohne Unterstützung im Text, sondern geradezu gegen denselben, welchem zufolge Herodes den Magiern von vorne herein mit Schrecken glaubt.

[6]) Treffend Fritzsche z. d. St.: — comperto, *quasi magos non ad se redituros statim scivisset*, orti sideris tempore etc.

ist, daß er ihnen aufträgt, alles das königliche Kind Betreffende genau zu erkunden und ihm bei ihrer Rückkehr zu melden, damit auch er hingehen und dem Kinde seine Verehrung bezeigen, d. h. nach dem wahren Sinn, es sicher ermorden lassen könnte (V. 8.). Daß eine solche Einleitung der Sache von dem schlauen Herodes schwer zu begreifen sei, ist längst bemerkt worden. [7]) Konnte er auch durch die freundliche Maske, die er vornahm, die Magier für sich etwa zu täuschen hoffen: so mußte er doch nothwendig voraussehen, daß Andere sie auf seine wahrscheinlich üblen Absichten mit dem Kinde aufmerksam machen, und von der Rückkehr zu ihm abhalten würden. Von den Eltern des Kindes konnte er vermuthen, daß sie, wenn sie von seinem gefährlichen Interesse an demselben hörten, es durch Flucht in Sicherheit bringen würden; so wie endlich von denjenigen, welche in Bethlehem und der Umgegend messianische Erwartungen hegten, daß sie durch die Ankunft der Magier nicht wenig in denselben bestärkt werden müßten. Aus allen diesen Gründen mußte Herodes entweder die Magier in Jerusalem aufhalten, [8]) und indessen durch geheime Abgesandte das in dem kleinen Bethlehem leicht zu erfragende Kind, an welches sich so besondre Hoffnungen knüpften, aus dem Wege räumen lassen; oder er mußte den Magiern Begleiter mitgeben, welche das Kind, sobald es von jenen aufgefunden wäre, auf die sicherste Weise um das Leben brächten. Auch Olshausen findet diese Bemerkungen nicht ganz grundlos, und weiß sich gegen dieselben in letzter Instanz nur darauf zu berufen, daß in der Geschichte aller Zeiten unbegreifliche Vergeßlichkeiten vorkommen, welche eben nur zeigen, daß eine höhere Hand die

---

7) K. Ch. L. Schmidt, exeg. Beiträge, 1, S. 150 f. Vgl. Fritzsche und de Wette z. d. St.

8) Eine solche Verletzung des Gastrechts, meint Hoffmann, werde Herodes wohl vermieden haben: Herodes, den er doch selbst als ein Ungeheuer von Grausamkeit mit Recht darstellt; denn nicht seinem Herzen, wogegen Neander (S. 30 f.) argumentirt, sondern seinem Verstande finden wir das Verfahren des Herodes hier unangemessen.

Geschichte lenke. Auf diese höhere Hand muß sich allerdings der Supranaturalist hier in der Art berufen, daß er annimmt, Gott selber habe den sonst so klugen Herodes über die sicherste Maßregel zu seinem Zwecke verblendet, um das messianische Kind vom frühzeitigen Untergange zu retten. Aber die andre Seite dieser göttlichen Veranstaltung ist, daß nun statt des Einen viele andere Kinder sterben mußten. Hiegegen wäre für den Fall nichts einzuwenden, wenn es erweislich auf andere Art nicht möglich gewesen wäre, Jesum einem, mit dem Erlösungszwecke unvereinbaren, Schicksal zu entziehen. Aber wenn Gott einmal so übernatürlich eingriff, daß er das Gemüth des Herodes verblendete, und den Magiern später eingab, nicht mehr nach Jerusalem zurückzukehren: warum gab er diesen nicht gleich Anfangs ein, mit Umgehung Jerusalems geradezu nach Bethlehem zu reisen, wo dann die Aufmerksamkeit des Herodes nicht so unmittelbar erregt, und so vielleicht das ganze Unheil vermieden worden wäre? 9) Hiegegen bleibt auf diesem Standpunkte nichts übrig, als im ganz alten Style zu sagen, den Kindern sei es gut gewesen, so frühe umzukommen, weil sie so durch ein kurzes Leiden vielem Elende und namentlich der Gefahr entzogen wurden, sich mit den ungläubigen Juden an Jesu zu versündigen; weil sie nun die Ehre hatten, um Christi willen ihr Leben zu lassen und Märtyrer zu werden u. s. w. 10)

Die Magier ziehen jetzt von Jerusalem ab; bei Nacht, in welcher die Orientalen gerne reisen; der Stern, den sie seit der Abreise aus ihrer Heimath nicht mehr gesehen zu haben scheinen, zeigt sich wieder, und zieht ihnen auf der Straße nach Bethlehem voran, bis er endlich über dem Wohnhause des Kindes und seiner Eltern stehen bleibt. Von Jerusalem nach Bethlehem geht der Weg südlich: nun ist aber die wahre Bahn der beweglichen Sterne entweder von West nach Ost, wie die der Planeten und eines Theils der Kometen, oder von Ost

9) Schmidt, a. a. O. S. 155. f.

10) Stark, Synops. bibl. exeg. in N. T. p. 62.

nach West, wie bei einem andern Theile der Kometen; und wenn auch von manchen Kometen die wahre Bahn nahezu von Norden nach Süden geht, so kommt doch bei allen diesen Sternen ihre eigene wahre Bewegung gar nicht in Betracht über der durch die tägliche Drehung der Erde hervorgebrachten scheinbaren, welche von Osten nach Westen geht. Doch auch diese Ortsveränderung der Sterne fällt bei einer kurzen Wanderung nicht so in die Augen, als die optische, welche durch die Ortsveränderung des Beobachters entsteht, vermöge welcher ein vor uns stehender Stern, wenn wir uns vorwärts bewegen, in's Endlose voranzugehen scheint, also auch nicht über einem bestimmten Hause stille halten, und dadurch einen Wanderer veranlassen kann, gleichfalls Halt zu machen: da vielmehr umgekehrt, erst wenn der Wanderer Halt macht, auch der Stern zum Stehen kommt. Hienach könnte es kein gewöhnlicher, natürlicher, sondern müßte nach der Annahme einiger Kirchenväter [11]) ein von Gott besonders zu diesem Behufe geschaffener Stern gewesen sein, welcher von dem Schöpfer nach eigener Regel bewegt und zum Stillstand gebracht wurde. Allein ein wirklicher Stern in der eigentlichen Höhe und Sphäre der Sterne könnte er auch so nicht gewesen sein, da ein solcher, er mag bewegt und festgehalten werden wie er will, doch nach optischen Gesetzen niemals scheinen kann, über einem einzelnen Hause unverrückbar stille zu stehen. Es müßte daher etwas niedriger über der Erde sich Hinbewegendes gewesen sein: und da haben etliche Kirchenväter und Apokryphen [12]) einen Engel angenommen, der nun freilich den Magiern auf ihrem Wege in Gestalt eines Sternes vorausfliegen, und zu Bethlehem in mäßiger Höhe über dem Hause der Maria Halt machen konnte; Neuere haben ein Meteor vermuthet; [13]) Beides gegen den

---

[11]) z. B. Euseb. Demonstr. evang. 9, angef. bei Suicer, 1, S. 559; Joann. Damasc. de fide orthod. 2, 7.

[12]) Chrysostomus u. A. bei Suicer a. a. O., und das Evang. infant. arab. c. 7.

[13]) S. bei Kuinöl, Comm. in Matth. p. 23.

Text des Matthäus: Ersteres, weil es nicht die Art unserer Evangelien ist, etwas rein Uebernatürliches, wie eine Engelerscheinung, durch einen natürlichklingenden Ausdruck, wie ἀστὴρ, zu bezeichnen; Letzteres, weil ein bloßes Meteor für eine so lange Zeit, wie vor dem Aufbruche der Magier aus ihrer fernen Heimath bis zu ihrer Ankunft in Bethlehem verging, nicht zureicht, wenn man nicht annehmen will, Gott habe für die Reise der Magier von Jerusalem nach Bethlehem ein ganz neues und anderes Meteor geschaffen, als er ihnen in ihrer Heimath gezeigt hatte.

Von diesen Schwierigkeiten in Beziehung auf den Stern haben sich selbst manche orthodoxe Erklärer dermaßen gedrückt gefunden, daß sie seinem Voranlaufen nach Bethlehem und seinem Stillstehen über einem Hause um jeden Preis zu entgehen versuchten. So hat namentlich die Süskind'sche Erklärung vielen Beifall gefunden, nach welcher das προῆγεν V. 9. nicht als **Imperfectum** ein sichtbares Vorangehen, sondern, gleich dem **Plusquamperfectum**, ein unsichtbares Vorangegangensein bedeutet, so daß der Evangelist sagen wolle: der Stern, den die Magier im Morgenlande erblickt, und seitdem nicht mehr gesehen hatten, kam plötzlich in Bethlehem über dem Hause des Kindes wieder zum Vorschein; er war ihnen also dahin vorangegangen.[14]) Allein das heißt rationalistische Kunstgriffe auf das Gebiet der orthodoxen Exegese verpflanzen; denn daß hier nicht bloß das προῆγεν, sondern auch das ἕως ἐλθὼν κ. τ. λ. das Vorangehen des Sterns als eine nicht schon vorher abgeschlossene, sondern erst noch vor den Augen der Magier sich verlaufende Begebenheit bezeichnet, das kann nur eine exegetische Willkür verkennen, welche dann folgerecht auch noch weiter gehen, und die ganze Erzählung auf das Gebiet des Natürlichen herüberziehen muß. Ebenso, wenn Olshausen zwar einräumt, daß ein Stern durch seinen

---

[14]) Vermischte Aufsätze, S. 8.

Stand unmöglich ein einzelnes Haus bezeichnen könne, daß daher die Magier das Haus des Kindes wohl haben erfragen müssen, und nur in kindlich naiver Weise auch den Ausgang wie den Anfang ihrer Reise auf den himmlischen Führer bezogen haben: [15]) so ist er damit auf den rationalistischen Standpunkt hinübergetreten, und liest natürliche Erklärungsgründe zwischen den Zeilen des biblischen Textes, was er selbst an andern Stellen einem Paulus u. A. mit Recht übel nimmt.

Die Magier treten nun in das Haus, bezeigen dem Kinde ihre Verehrung, und überreichen ihm Erzeugnisse ihrer Heimath als Geschenke (V. 11.). Man könnte sich hiebei wundern, daß der Ueberraschung nicht gedacht ist, welche es für diese Männer sein mußte, statt des erwarteten Prinzen ein Kind in ganz gewöhnlichen, vielleicht dürftigen, Umständen zu finden: [16]) nur so weit darf man den Contrast nicht treiben, daß man, wie gewöhnlich geschieht, die Magier das Kind im Stall und in der Krippe finden läßt; denn von diesen, dem Lukas eigenthümlichen, Angaben weiß Matthäus nichts, sondern spricht schlechtweg von einer *οἰκία*, in welcher das Kind sich befunden habe. — Sofort erfolgt die Warnung der Magier im Traume (V. 12.), von welcher man, wie gesagt, nur wünschen möchte, daß sie früher gekommen wäre, um durch Ablenkung der Magier von Jerusalem vielleicht das ganze folgende Blutbad zu ersparen.

Während nun Herodes noch auf die Rückkehr der Astrologen wartet, wird Joseph im Traume durch eine Engelerscheinung angewiesen, das messianische Kind sammt dessen Mutter nach dem benachbarten Aegypten in Sicherheit zu bringen (V. 13—15.). Dieß hat auf dem angenommenen Standpunkte keine Schwierigkeit; wohl aber die Weissagung, welche dadurch in Erfüllung gegangen sein soll, Hosea 11, 1.: מִמִּצְרַיִם קָרָאתִי לִבְנִי. Denn wenn hier der Prophet Jehova

15) Bibl. Comm. z. d. St. Ebenso Hoffmann, S. 261.
16) Schmidt, exeg. Beiträge, 1, 152 ff.

sagen läßt: da Israel ein Knabe war, hatte ich ihn lieb, und aus Aegypten rief ich (ihn,) meinen Sohn: so darf auch dem orthodoxesten Erklärer noch so viel gesunder Blick zugemuthet werden, um einzusehen, daß hier im zweiten Hemistich nicht von einem andern Subjecte die Rede sein kann, als von dem des ersten Hemistichs, nämlich dem Volk Israel, welches hier, wie auch sonst (z. B. 2. Mos. 4, 22. Sirach 36, 14.), Sohn Gottes genannt, und dessen langvergangene Ausführung aus Aegypten unter Moses gemeint ist: daß also der Prophet keineswegs an den Messias und dessen künftigen Aufenthalt in Aegypten gedacht hat. Und doch, indem unser Evangelist V. 15. sagt, die Flucht Jesu nach Aegypten sei deßwegen veranstaltet worden, damit jene Worte des Hosea erfüllt würden: so hat er diese als Weissagung auf Christus verstanden, mithin mißverstanden. Die Doppelsinnigkeit, daß die Prophetenstelle zunächst zwar auf das Volk Israel gehe, nichtsdestoweniger aber zugleich als Weissagung auf Christum gefaßt werden könne, weil die Schicksale des leiblichen Israel Vorbilder der Schicksale Jesu seien, ist hier um so weniger anwendbar, als diese Vorbildlichkeit in unserem Falle eine völlig äußerliche und geistlose wäre; indem nur das Formelle eines Aufenthalts in Aegypten auf beiden Seiten gleich, die näheren Verhältnisse aber, unter welchen das israelitische Volk und das Kind Jesus sich daselbst aufhielten, ganz verschiedene gewesen sind.[17])

Wie die Rückkehr der Magier sich so lange verzieht, daß Herodes merken kann, sie haben nicht im Sinn, ihm Wort zu halten: erläßt er einen Mordbefehl gegen alle männlichen Kinder in und um Bethlehem, welche innerhalb der Altersklasse standen, in welche, nach den Angaben der Magier über die Zeit der Erscheinung des Sterns, auch der messianische Knabe gehören mußte (V. 16—18.). Ist nun auch ein so blindes Wüthen — da er leicht erfahren konnte, daß das so reich beschenkte Kind nicht mehr in Bethlehem zu finden war — der

---

[17]) Dieß weist gegen Olshausen (vgl. Hoffmann, S. 262 f.) Steudel nach, in Bengel's Archiv, 7, 2, 425 f. 8, 3, 487.

Gemüthsverfassung des alten Herodes nicht so unangemessen, wie Schleiermacher meinte: so sollte man doch jedenfalls erwarten, daß von einer so ganz besonders empörenden Blutthat auch andre Schriftsteller uns etwas berichten würden. [18]) Allein weder Josephus, welcher sehr ausführlich über Herodes ist, noch die Rabbinen, die ihm sonst alles Ueble nachsagen, erwähnen dieses Befehls mit einem Worte. Die letzteren setzen die Reise Jesu nach Aegypten zwar gleichfalls mit einer Mordscene in Verbindung; welche aber nicht von Herodes, sondern von dem König Jannäus veranstaltet worden sein, und nicht Kinder, sondern Rabbinen betroffen haben soll. [19]) Dabei liegt aber eine Verwechslung des aus der christlichen Geschichte bekannten Vorfalls mit einer früheren Begebenheit zu Grunde, da Alexander Jannäus schon 40 Jahre vor Christi Geburt starb. Den herodischen Kindermord berührt nur der einzige Macrobius aus dem vierten Jahrhundert; doch auch er in einer Stelle, welche dadurch alles Gewicht verliert, daß in ihr die aus Josephus bekannte Hinrichtung des Antipater, der so wenig mehr ein Kind war, daß er bereits über Grauwerden klagte, [20]) mit dem von christlicher Seite berühmten Kindermorde vermischt ist. [21]) Mag man nun auch durch die Erinnerung an die geringe Zahl von Knaben des bezeichneten Alters, welche in dem kleinen Bethlehem sich vorfinden mochten, das Auffallende jenes Stillschweigens zu vermindern suchen, und ferner bemerken, daß unter den vielen Gräuelthaten des Herodes diese That wie ein Tropfen im Meere verschwunden

---

18) S. Schmidt, a. a. O., S. 156.

19) Babylon. Sanhedr. f. 107, 2, bei Lightfoot, S. 207. Vergl. Schöttgen, 2, S. 533. Nach Josephus Antiq. 13, 13, 5. 14, 2. waren es Juden jedes Alters und Geschlechts, hauptsächlich Pharisäer.

20) Joseph. B. J. 1, 30, 3. vgl. Antiq. 17, 4, 1.

21) Macrob. Saturnal. 2, 4: Quum audisset (Augustus) inter pueros, quos in Syria Herodes rex Judaeorum intra bimatum jussit interfici, filium quoque ejus occisum, ait: melius est, Herodis porcum (ὗν) esse quam filium (υἱόν).

sei: [22]) so ist hiebei das specifisch Abscheuliche des Hinwürgens wenn auch nur weniger unschuldigen Kinder übersehen, um dessen willen diese That, wenn sie wirklich vorgefallen war, schwerlich so ganz würde vergessen worden sein. [23]) — Auch hiezu wird wieder eine Prophetenstelle (Jerem. 31, 15.), als eine durch diesen Kindermord erfüllte Weissagung, angeführt (V. 17. 18.), welche sich ursprünglich auf etwas ganz Anderes, nämlich die Wegführung der Judäer nach Babylon, bezog, und in welcher an etwas in ferner Zukunft Liegendes auf keine Weise gedacht war.

Während sich nun das Jesuskind mit seinen Eltern in Aegypten aufhält, stirbt Herodes I., und Joseph wird durch einen Engel, der ihm im Traume erscheint, zur Rückkehr in die Heimath eingeladen; welche Rückkehr jedoch, weil auch Archelaus, des Herodes Nachfolger in Judäa, zu fürchten war, durch ein zweites Traumorakel näher dahin bestimmt wird, daß Joseph nach Nazaret in Galiläa, in das Gebiet des milderen Herodes Antipas, ziehen solle (V. 19—23). Wir hätten somit in diesem Abschnitte fünf außerordentliche göttliche Veranstaltungen: nämlich einen ungewöhnlichen Stern und vier Traumgesichte. Schon der Stern und das erste Traumgesicht hätten, wie oben bemerkt, nicht nur ohne Schaden, sondern selbst mit Nutzen in Eins zusammengethan werden können: so daß entweder der Stern oder die Traumerscheinung gleich Anfangs die Magier von Jerusalem ab nach Bethlehem gewiesen hätte; wodurch das von Herodes verhängte Blutbad vielleicht wäre zu verhüten gewesen. Ein ganz entschiedener Ueberfluß ist es nun aber, daß die beiden letzten Weisungen im Traume nicht vereinigt sind; denn was dem Joseph bei der letzten gesagt wurde, daß er wegen des Archelaus nicht nach Bethlehem, sondern nach Nazaret ziehen solle, das konnte

---

22) S. Wetstein, Kuinöl, Olshausen z. d. St.; Winer, d. A. Herodes.

23) Fritzsche, Comm. in Matth. p. 93 f.

doch wohl einfacher schon bei der vorangegangenen hinzugesetzt werden. Eine solche, bis zur Verschwendung gehende Nichtachtung der lex parsimoniae in Bezug auf das Wunderbare muß man versucht sein, eher der menschlichen Meinung, als der göttlichen Vorsehung zuzuschreiben.

Den falschen Auslegungen A.T.licher Stellen in diesem Abschnitte setzt sofort die Bemerkung im letzten Verse die Krone auf, durch die Ansiedlung der Eltern Jesu in Nazaret sei die Weissagung der Propheten erfüllt worden: ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται. Denn will man sich nicht muthlos in das Dunkel flüchten durch die Annahme, daß dieses Orakel, welches sich mit denselben Worten im A. T. nicht findet, aus einem verloren gegangenen kanonischen [24]) oder apokryphischen [25]) Buche sei: so muß man den Evangelisten entweder einer höchst willkürlichen Bezeichnung zeihen, wenn er nach den Einen die A.T.lichen Vorhersagungen, daß der Messias verachtet sein werde, so ausgedrückt haben soll, er werde ein Nazaretaner, d. h. Bürger eines verachteten Städtchens, heißen; [26]) oder man muß ihn der gröbsten Entstellung des Sinnes und der gewaltsamsten Umformung der Worte beschuldigen, wenn er das Wort נָזִיר gemeint haben soll, durch welches, wenn es anders im A. T. vom Messias vorkäme, dieser nur entweder als Nasiräer, [27]) was übrigens Jesus nie war, oder als Gekrönter, [28]) wie Joseph 1. Mos. 49, 26., keineswegs aber als ein in dem Städtchen Nazaret Aufwachsender, bezeichnet wäre. Endlich auch bei der wahrscheinlichsten Deutung dieser Stelle, welche die Auctorität der von Hieronymus befragten Judenchristen für sich hat — daß nämlich der Evangelist hier auf Jes. 11, 1. anspiele, wo der Messias נֵצֶר יִשַׁי (surculus Jesse)

---

[24]) So Chrysostomus u. A.

[25]) S. Gratz, Comm. zum Ev. Matth. 1, S. 115.

[26]) Kuinöl, ad Matth. p. 44 f.

[27]) S. Wetstein z. d. St.

[28]) Schneckenburger, Beiträge zur Einleit. in das N. T. S. 42.

wie sonst צֶמַח heißt,[29]) — bleibt immer die gleiche Gewaltsamkeit, welche dem vom Messias gebrauchten appellativum eine ihm ganz fremde Beziehung auf das nomen proprium der Stadt Nazaret gibt.

§. 35.

Versuche natürlicher Erklärungen für die Geschichte von den Magiern. Uebergang zur mythischen Auffassung.

Die vielen Anstöße zu vermeiden, welche der supranaturalistischen Erklärungsweise dieses Abschnittes bei jedem Schritte hemmend in den Weg treten, verlohnte es sich wohl, eine andere Auslegung zu versuchen, welche, ohne Einmischung von etwas Uebernatürlichem, Alles nach physischen und psychologischen Gesetzen zu erklären vermöchte; wie sie am besten Paulus gegeben hat.

Gleich der erste Anstoß: wie heidnische Magier aus dem fernen Orient etwas von einem zu gebärenden jüdischen König haben wissen können? wird dadurch weggeräumt, daß man jene Männer zu auswärtigen Juden macht. Allein, wie es scheint, ganz gegen den Sinn des Evangelisten. Denn indem dieser den Magiern die Frage in den Mund legt: πῦ ἐςιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰϑδαίων; (V. 2.) so läßt er sie von den Juden sich unterscheiden; und was die Tendenz der ganzen Erzählung betrifft, so scheint die kirchliche Ansicht nicht so Unrecht zu haben, wie Paulus meint, wenn sie den Besuch der Magier als das erste Bekanntwerden Christi unter den Heiden betrachtet. Indessen, wie schon bemerkt, ist dieser Anstoß auch ohne jene Annahme zu beseitigen. — Ferner ist nun der natürlichen Erklärung zufolge der eigentliche Reisezweck jener Männer nicht, den neugeborenen König zu sehen, und

---

29) Gieseler, in den Studien u. Kritiken, 1831, 3. Heft, S. 588 f. und Fritzsche, S. 104. Vgl. Hieron. ad Jesai. 11, 1.

die Veranlassung ihres Zuges nicht der von ihn beobachtete Stern: sondern sie reisen vielleicht in kaufmännischer Absicht nach Jerusalem, und nur weil sie da und dort im Lande von einem neugeborenen König sprechen hören, fällt ihnen eine, kürzlich bemerkte, himmlische Erscheinung ein, und sie wünschen, gelegentlich das besprochene Kind selbst zu sehen. Dadurch wird freilich das Anstößige der Bedeutsamkeit, welche bei der gewöhnlichen Deutung der Erzählung die Astrologie bekommt, gemindert; doch nur auf Kosten der ungezwungenen Auslegung. Denn, wenn es auch anginge, aus *μάγοις* ohne Weiteres Kaufleute zu machen, so kann doch bei dieser Reise ihr Zweck kein mercantilischer gewesen sein, da bei ihrer Ankunft in Jerusalem ihre erste Frage nach dem neugeborenen Judenkönig ist, und sie sofort als Grund dieser Frage den im Morgenlande gesehenen Stern, als veranlaßt durch diesen ihre jetzige Reise, und als Zweck derselben die dem Neugeborenen darzubringende Huldigung angeben (V. 2.: *πȣ̃ ἐςιν — εἴδομεν γὰρ — καὶ ἤλθομεν προςκυνῆσαι* —.

Der *ἀςὴρ* wird von dieser Erklärungsweise entweder zum natürlichen Meteor gemacht; oder zum Kometen;[1]) oder zu einer Constellation, d. h. einer Conjunction mehrerer Planeten, welcher, von Kepler aufgestellten, Ansicht neuerlich mehrere Astronomen und Theologen beigetreten sind.[2]) Die Hauptfrage ist hiebei, ob das im Text angegebene Voranlaufen des *ἀςὴρ*, nebst seinem Stillestehen über einem Hause, bei dieser Ansicht von demselben leichter erklärlich werde? Von den beiden ersteren Auffassungsweisen ist schon oben in dieser Beziehung die Rede gewesen. Bei der Fassung des *ἀςὴρ* als Constellation wird das *προάγειν* (V. 9.) entweder von dem Auseinandertreten der bis dahin beisammen gestandenen Planeten gedeutet:[3]) allein

---

[1]) Beides s. bei Kuinöl z. d. Stelle.

[2]) Kepler, in mehreren Abhandlungen; Münter, der Stern der Weisen; Ideler, Handbuch der mathemat. und techn. Chronogolie, 2. Bd. S. 399 ff.

[3]) S. bei Olshausen, S. 67.

im Texte ist von keinem Auseinandergehen der Theile der Erscheinung, sondern von einem Vorwärtsgehen der ganzen Erscheinung die Rede; oder man nimmt das Süskind'sche Plusquamperfectum zu Hülfe, und stellt sich vor, die Constellation, welche die Magier in dem Thale zwischen Jerusalem und Bethlehem nicht haben sehen können, habe sich ihnen bei der Annäherung zu Bethlehem mit Einemmale wieder gezeigt, und zwar über dem Wohnorte des Kindes stehend. [4]) Denn das ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον (V. 9.) soll nur überhaupt den Wohnort, nicht das Wohnhaus des Kindes und seiner Eltern bedeuten. Wir geben dieß zu: aber indem der Evangelist gleich folgen läßt: καὶ εἰςελθόντες εἰς τὴν οἰκίαν, so wird eben hiedurch der Wohnort näher als das Wohnhaus bestimmt; so daß diese Erklärung nur aus dem vergeblichen Bestreben entstanden sich zeigt, das Wunderbare in der evangelischen Erzählung zu mindern. — Das Merkwürdigste bei der Deutung des ἀςὴρ auf eine Constellation ist nun aber, daß man durch dieselbe einen festen Punkt in der beglaubigten Geschichte gefunden zu haben meint, an welchen man die Erzählung des Matthäus anknüpfen könne. Nach Kepler's, von Ideler berichtigter Berechnung nämlich fand drei Jahre vor Herodes Tode, a. U. 747, eine Conjunction des Jupiter und Saturn im Zeichen der Fische statt, und diese, wie sie in jenem von den Astrologen auf Palästina bezogenen Zeichen auf dieselbe Weise beiläufig alle 800 Jahre wiederkehrt, hatte nach des Juden Abarbanel (um 1463) Berechnung auch drei Jahre vor der Geburt des Moses stattgefunden: so daß sich gar wohl an diese Constellation zu Herodes Zeit Erwartungen des zweiten großen Retters der Nation anknüpfen, und babylonische Juden zur Nachfrage veranlassen konnten. Daß nun aber der von Matthäus erwähnte Stern eben jene Planetenconjunction gewesen sei, wird durch die gleiche Unsicherheit sowohl des Geburtsjahrs Jesu, als des Alters jener astrologischen Berech-

---

[4]) Paulus a. a. O. S. 202. 221.

nung höchst precär; und da überdieß Züge der evangelischen Erzählung, wie das προῆγεν und ἔστη, nicht dazu passen: so sind wir, sobald sich irgend ein anderes Datum zeigt, welches unsrer Erzählung bei Matthäus ähnlicher sieht, als diese Constellation, eben damit berechtigt, jenes und nicht diese als die Grundlage derselben vorauszusetzen.

Die Anstöße wegen der falsch gedeuteten A. T.lichen Stellen werden auf diesem Standpunkte dadurch entfernt, daß eine falsche Auslegung von Seiten der N. T.lichen Schriftsteller geradezu in Abrede gezogen wird. Die Weissagung des Micha soll eben nur das Synedrium auf den Messias und sein Geborenwerden in Bethlehem gedeutet, Matthäus aber diese Deutung mit keinem Worte gebilligt haben. Allein, da Matthäus weiter erzählt, wie der Erfolg der Auslegung des Synedriums entsprochen habe: so ist darin eine thatsächliche Billigung dieser Auslegung enthalten. In Betreff der Stelle aus Hosea stimmen Paulus und Steudel[5]) in einer seltsamen Auskunft zusammen. Nur abwehren wolle Matthäus durch Anführung derselben den Anstoß, welchen palästinische Juden daran nehmen konnten, daß der Messias das heilige Land einst verlassen habe; indem er darauf aufmerksam mache, daß auch jener Erstgeborene Gottes in anderem Sinne (das jüdische Volk) aus Aegypten geholt worden sei, weßwegen sich Niemand daran stoßen dürfe, daß auch bei diesem Sohne Gottes (dem Messias) eine solche Reise in das unheilige Ausland stattgefunden. Allein von einem solchen bloß negativen, abwehrenden Zwecke der angeführten A. T.lichen Weissagung ist in der ganzen Stelle keine Spur;[6]) vielmehr haben diese Anführungen durchaus die positive Absicht, die Messianität Jesu dadurch zu begründen, daß messianische Weissagungen als

---

[5]) Bengel's Archiv, 7, 2, S. 424.

[6]) Später knüpften sich zwar an diese ägyptische Reise Jesu jüdische Lästerungen, aber ganz anderer Art, von welchen im folgenden Kapitel die Rede werden wird.

an ihm in Erfüllung gegangen nachgewiesen werden. — Daß ebenso vergeblich in Bezug auf die beiden andern in unserem Abschnitte citirten Weissagungen das πληρωθῆναι zur bloßen Analogie und Anwendbarkeit zu verflüchtigen gesucht werde, bedarf keiner weitern Ausführung.

Die mehrfachen Weisungen endlich, welche die Personen unserer Erzählung durch Traumerscheinungen bekommen, werden auf dem gegenwärtigen Standpunkte sämmtlich psychologisch aus vorangegangenen Erkundigungen und Gedanken der Wachenden erklärt. Dieß scheint zwar bei der letzten Erscheinung dieser Art, V. 22, durch den Text selbst an die Hand gegeben, indem es hier heißt, Joseph habe gehört, daß Archelaus Herr von Judäa geworden sei, und habe sich daher gefürchtet, dorthin zu gehen; hierauf erst sei ihm eine höhere Weisung im Traume zugekommen. Dennoch ist auch hier, wenn man genauer zusieht, das im Traume Mitgetheilte etwas Neues und nicht aus dem Wachen herübergenommen; nämlich nur das Negative, daß wegen des Archelaus eine Niederlassung in Bethlehem nicht wohl rathsam sei, war dem Joseph im Wachen gegeben: das Positive, daß er nach Nazaret ziehen solle, wird erst im Traum hinzugefügt. Bei den übrigen Traumerscheinungen unseres Abschnittes aber ist es geradezu Interpolation des Textes, wenn man sie auf die bezeichnete Weise erklären will. Denn sowohl daß Herodes dem Kinde nach dem Leben trachte, als, daß er nun gestorben sei, läßt der Text dem Joseph erst durch den Traum bekannt werden; so wie auch die Magier kein Mißtrauen gegen Herodes haben, bis der Traum sie vor ihm warnt.

Wenn hienach die Auffassung der Matth. 2. erzählten Vorgänge als natürlicher dem Sinne des Berichts entschieden zuwider ist; in ihrem ursprünglichen Sinne genommen aber die evangelische Erzählung bis zum Abenteuerlichen Uebernatürliches, und Unwahrscheinliches bis zum Unmöglichen enthält: so muß man zum Zweifel an dem historischen Charakter der Erzählung, und zu der Vermuthung geführt werden, daß wir

hier etwas Mythisches vor uns haben. Von dieser Auffassungsweise sind aber auch hier die ersten Versuche so ungeschickt ausgefallen, daß sie über die Sphäre der natürlichen Erklärung, welche sie überfliegen wollten, in der That nicht hinausgekommen sind. Arabische Kaufleute — meint z. B. Krug — welche zufällig nach Bethlehem kamen, lernten Jesu Eltern als bedürftige Fremde kennen (nach Matthäus sind Jesu Eltern in Bethlehem nicht fremd), beschenkten sie, wünschten ihnen viel Gutes für ihr Kind, und reisten weiter. Wie Jesus später als Messias sich geltend machte, erinnerte man sich jener Begebenheit, und schmückte sie mit Stern, Traumerscheinung und glaubiger Huldigung aus. Auch die Erzählungen von der Flucht nach Aegypten und dem Bethlehemitischen Kindermorde schloßen sich an, weil man eine Wirkung jenes Vorfalls auf den Herodes voraussetzte, der vielleicht um jene Zeit aus andern Ursachen in Bethlehem einige Familien umbringen ließ, wie auch Jesus vielleicht später zu andern Zwecken in Aegypten war. [7])

Bei dieser, wie bei der reinnatürlichen Erklärungsart, bleiben also die Thatsachen der Ankunft einiger Morgenländer, der Flucht nach Aegypten und der Blutscene in Bethlehem stehen; entkleidet jedoch von dem wunderhaften Schmucke, welcher sie in der evangelischen Erzählung umgibt. So sollen nun diese Ereignisse begreiflich sein, und gar wohl sich haben zutragen können. In der That aber werden sie dadurch unbegreiflicher, als selbst bei der orthodoxen Erklärungsart. Denn mit dem übernatürlichen Schmucke ist jenen Thatsachen zugleich alles Motivirende genommen, und sie schweben völlig in der Luft. Wie die Orientalen in ein Verhältniß zu Jesu Eltern

---

[7]) Ueber formelle oder genetische Erklärungsart der Wunder. In Henke's Museum, 1, 3, 399 ff. Aehnliche Ausführungen s. in der Abh. über die beiden ersten Kapitel des Matthäus u. Lukas, in Henke's Magazin, 5, 1, 171 ff., und bei Matthäi, Religionsgl. der Apostel, 2, S. 422 ff.

und dem Kinde kommen, ist in der Erzählung des Matthäus vollständig motivirt: bei der zuletzt ausgeführten Erklärungsweise aber bleibt es ein wunderlicher Zufall. Das Blutbad zu Bethlehem hat in der evangelischen Geschichte seine bestimmte Veranlassung: hier aber begreift man nicht, wie Herodes dazu gekommen sein soll, es zu veranstalten, und ebenso steht die Reise Jesu nach Aegypten, so dringend begründet bei Matthäus, bei dieser Ansicht ganz unerklärlich da. Man kann zwar sagen: diese Begebenheiten werden in der Wirklichkeit ihre hinreichenden Veranlassungen gehabt haben; nur daß Matthäus diesen natürlichen Zusammenhang verschwiegen, und einen andern, wunderhaften, an die Stelle gesetzt hat. Allein der Schriftsteller oder die Sage, wenn sie Begebenheiten mit ganz falschen Motiven und Nebenumständen zu umgeben im Stande sind: so vermögen sie auch die Begebenheiten selbst zu erdichten; und dieß wird um so wahrscheinlicher, je klarer sich nachweisen läßt, wie die Sage, auch ohne daß irgend etwas dergleichen wirklich vorgefallen war, ein Interesse haben konnte, es als so vorgefallen darzustellen.

Das Letztere gilt auch gegen den Versuch, welchen neuestens selbst die supranaturalistische Ansicht gemacht hat, sich mit unserer Erzählung auf einen ähnlichen Fuß zu stellen. Bei einem Berichte wie dieser, meint Neander, müsse man den Kern der Thatsache von den einzelnen Umständen wohl unterscheiden, und nicht für Alles denselben Grad von Gewißheit verlangen. Daß die Magier vermittelst ihrer astrologischen Forschungen zur Ahnung des in Judäa geborenen Erlösers gelangten, und deßhalb nach Jerusalem reisten, um demselben zu huldigen, das ist nach ihm das einzig Wesentliche und Sichere an der Sache; wie sie nun aber, in Jerusalem angelangt, erfuhren, daß das Kind in Bethlehem geboren worden, ob durch Herodes selbst, oder auf anderem Wege: darüber will Neander die Wahrheit der Nachrichten des Matthäus nicht mit gleicher Sicherheit verbürgen; auch mache es für die Hauptsache nichts aus. In dem kleinen Bethlehem konnten sie

dann durch manche Fügungen der Vorsehung im gewöhnlichen Gange der Dinge, z. B. durch Zusammentreffen mit jenen Hirten, oder andern Frommen, die an dem großen Ereigniß Theil genommen hatten, der Geburtsstätte des Kindes zugeführt werden; im Hause angekommen aber die Sache so darstellen, wie sie ihnen von ihrem subjectiven Gesichtspunkte aus bei'm Aufblick an den gestirnten Himmel erschien. Die Flucht nach Aegypten und den herodischen Kindermord läßt Neander als historisch stehen. [8]) Diese Ansicht von der Erzählung hat von den Anstößen in derselben eigentlich nur das schwerste Stück, das Vorangehen und Stehenbleiben des Sternes, über Bord geworfen: die übrigen Schwierigkeiten bleiben. Dennoch hat sie auch so schon das unbedingte Vertrauen auf die Treue des Evangelisten aufgegeben, und Unhistorisches in seinem Berichte anerkannt. Fragt sich nun, wie weit dieses Unhistorische gehe, und von welcher Art es sei: ob um einen geschichtlichen, oder einen bloß in Gedanken bestehenden Kern angeschossen? so zeigt sich leicht, daß das wenige und unbestimmte Geschichtliche, welches eine minder nachsichtsvolle Kritik als die Neander'sche übrig lassen kann, sich weit weniger eignete, unsere Erzählung hervorzubringen, als der sehr bestimmte Kreis von Vorstellungen und Vorbildern, welcher sofort entwickelt werden soll.

§. 36.

Die Erzählung von den Magiern und was damit zusammenhängt, rein mythisch.

In naiver Weise haben mehrere Kirchenväter auf den wahren Schlüssel der Erzählung von den Magiern und ihrem Sterne hingewiesen, indem sie, um zu erklären, woher jene heidnischen Astrologen von einem Stern des Messias haben wissen können,

---

8) L. J. Ch., S. 29 ff.

die Vermuthung aufstellten, sie mögen wohl aus den Weissagungen des heidnischen Propheten Bileam, dessen Orakel von dem aus Jakob aufgehenden Sterne auch bei Moses sich finde, geschöpft haben. [1]) Mit richtiger Einsicht hat daher K. Ch. L. Schmidt an der Paulus'schen Auslegung dieses Abschnittes besonders dieß getadelt, daß sie keine Rücksicht auf den Stern nehme, welcher sich, nach jüdischer Erwartung, bei der Erscheinung des Messias zeigen sollte. Und doch, setzt er hinzu, ist in keinem Andern Heil, ist auch kein andrer Name da, wodurch dieser Erzählung könnte geholfen werden. [2]) Nämlich die Weissagung Bileams 4. Mos. 24, 17. von einem Stern aus Jakob war allerdings die Veranlassung — freilich nicht, wie die Kirchenväter glaubten, daß wirklich damals Magier einen erschienenen Stern für den des Messias erkannten, und deßhalb nach Jerusalem reisten: wohl aber, daß die Sage bei Jesu Geburt einen Stern erscheinen und von Astrologen als den des Messias erkannt werden ließ. Die dem Bileam in den Mund gelegte Weissagung bezog sich ursprünglich auf irgend einen glücklichen und siegreichen israelitischen Regenten; sie scheint aber frühzeitig eine messianische Deutung erhalten zu haben. Sollte auch die Uebersetzung des Targum Onkelos: surget rex ex Jacobo, et Messias (unctus) ungetur ex Israele, nichts beweisen, da hier das unctus als Parallele des rex vielleicht auch einen gewöhnlichen König bedeuten könnte: so haben doch nach Aben Esra's Zeugniß [3]) und den von Wetstein und Schöttgen angeführten Stellen manche Rabbinen die Weissagung auf den Messias bezogen. Auch der Name Bar Cochba, welchen der bekannte Pseudomessias unter Hadrian führte, war mit Rücksicht auf die messianisch gedeutete Weissagung des Bileam gewählt.

---

[1]) Orig. c. Cels. 1, 60. Ebenso Auctor op. imperf. in Matth. bei Fabric. Pseudepigr. V. T. p. 807 ff.

[2]) Schmidt's Bibliothek, 3, 1, S. 130.

[3]) In loc. Num. (bei Schöttgen, horae, 2, p. 152): Multi interpretati sunt haec de Messia.

Ihrem ursprünglichen Sinne nach spricht zwar die bezeichnete Stelle von keinem wirklichen Sterne, sondern vergleicht nur den zu erwartenden Fürsten Israels mit einem solchen, und so wird sie auch noch von dem angeführten Targum ausgelegt; bald aber machte der steigende Glaube an Astrologie, vermöge dessen man jede merkwürdige Begebenheit durch siderische Veränderungen angezeigt sich dachte, daß man den Spruch des Bileam nicht mehr bildlich, sondern eigentlich von einem Stern verstand, der zur Zeit des Messias am Himmel erscheinen sollte. Was die Verbreitung des astrologischen Glaubens um die Zeit Jesu betrifft, so glaubte man z. B. die künftige Größe des Mithridates durch einen, in den Jahren seiner Geburt und seines Regierungsantritts erschienenen Kometen vorbedeutet,[4]) und ein bald nach J. Cäsars Tode beobachteter Komet wurde in genaue Beziehung zu diesem Ereigniß gesetzt.[5]) Daß diese Vorstellungsweise auch auf die Juden von Einfluß war, erhellt daraus, daß wenigstens spätere jüdische Schriften zur Zeit von Abrahams Geburt einen ausgezeichneten Stern erscheinen lassen.[6]) Von hier aus ergab es sich leicht, auch die Geburt des Messias durch einen Stern verkündet sich zu denken; zumal ein solcher in dem messianisch gedeuteten Bileamsorakel bereit lag. Wirklich machten die Juden diese Combination; denn rabbinische Vorstellung ist es wenigstens, daß zur Zeit der Geburt des Messias ein Stern im Osten erscheinen und längere Zeit sichtbar sein werde.[7]) Wie mit dieser

---

[4]) Justin. Hist. 37, .

[5]) Sueton. Jul. Caes. 88.

[6]) Jalkut Rubeni, f. 32, 3 (bei Wetstein): qua hora natus est Abrahamus, pater noster, super quem sit pax, stetit quoddam sidus in oriente et deglutivit quatuor astra, quae erant in quatuor coeli plagis. Nach einer arabischen Schrift, Maallem betitelt, wird dieser die Geburt Abrahams vorbedeutende Stern von Nimrod im Traum gesehen. Fabric. Cod. psuedepigr. V. T. 1, p. 345.

[7]) Testamentum XII Patriarcharum, test. Levi, 18 (Fabric. Cod. pseud. V. T. p. 584 f.): καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ (des messianischen

einfacheren jüdischen Vorstellung, daß zur Zeit des Messias überhaupt ein Stern erscheinen werde, unsere Erzählung im Matthäus verwandt ist: so mit jenen übertreibenden Schilderungen des zu Abrahams Zeiten erschienenen Gestirns die apokryphischen Beschreibungen des Sternes, der Jesu Geburt verkündigt haben sollte. [8]) Offenbar also verhält es sich mit dem bei Jesu Geburt nach Matthäus erschienenen Sterne so, wie schon K. Ch. L. Schmidt, [9]) mit welchem neuestens auch Fritzsche und de Wette übereinstimmen, es dargestellt hat. Wie Sterne überhaupt immer die Vorläufer großer Begebenheiten sind: so, dachten die Juden zur Zeit Jesu, müsse nach 4. Mos. 24, 17. auch des Messias Geburt durch einen Stern voraus verkündigt werden. Die neuen Christen aus den Juden aber konnten ihren Glauben an Jesum als den Messias vor sich und Andern nur dadurch rechtfertigen und begründen, daß sie alle Attribute, welche die jüdische Zeitvorstellung dem Messias lieh, an ihrem Jesus als verwirklicht nachzuweisen sich bemühten; was um so argloser und unwidersprochener geschehen konnte, je weiter man sich von dem Zeitalter Jesu entfernte, und je mehr namentlich die Geschichte seiner Kindheit im Dunkel lag. Daher zweifelte man bald genug nicht mehr, daß nicht auch die erwartete Erscheinung eines Sterns bei Jesu

---

ἱερεὺς καινὸς) ἐν οὐρανῷ, — φωτίζον φῶς γνώσεως κ. τ. λ. Pesikta Sotarta f. 48, 1 (bei Schöttgen 2, S. 531): Et prodibit stella ab oriente, quae est stella Messiae, et in oriente versabitur dies XV. Vergl. Sohar Genes. f. 74. bei Schöttgen 2, 524, und einige andere Stellen, welche Ideler nachweist im Handbuch der Chronologie, 2. Bd. S. 409, Anm. 1. und Bertholdt, Christologia Judaeor. §. 14.

8) Vergl. mit den Anm. 7. angeführten Stellen Protevang. Jac. cap. 21: εἴδομεν ἀστέρα παμμεγέθη, λάμψαντα ἐν τοῖς ἄστροις τούτοις καὶ ἀμβλύνοντα αὐτοὺς τοῦ φαίνειν. Noch mehr übertrieben in Ignat. ep. ad Ephes. 19. S. die Sammlung hiehergehöriger Stellen bei Thilo, cod. apocr. 1, S. 390 f.

9) Exeg. Beiträge 1, S. 159 ff.

Geburt wirklich zugetroffen sei.[10]) Daß aber diese Erscheinung von orientalischen Magiern gesehen worden, dieser Zug ergab sich, den Stern einmal vorausgesetzt, von selbst; denn theils konnte die Bedeutung desselben Niemand besser verstehen als Astrologen, und für das Vaterland dieser Kenntnisse galt der Orient: theils mußte es angemessen scheinen, den messianischen Stern, welchen der alte Magier Bileam im Geiste geschaut hatte, nunmehr leiblich gleichfalls von Magiern gesehen werden zu lassen.

Indessen hängt dieß, so wie ohnehin das, daß die Magier eine Reise nach Judäa unternehmen, und dem messianischen Kinde köstliche Geschenke bringen, noch mit andern A.T.lichen Stellen zusammen. In der Schilderung der besseren Zukunft, welche Jesaias Kap. 60. gibt, wird namentlich auch dieß hervorgehoben, daß in jener Zeit die entferntesten Völker und Könige zur Verehrung Jehova's nach Jerusalem kommen, und Gold und Weihrauch und allerlei angenehme Gaben darbringen werden.[11]) Wenn in dieser Stelle nur von der messianischen Zeit die Rede ist, ein messianisches Subject aber fehlt: so wird Ps. 72. von einem Könige, von dem es heißt, man werde ihn fürchten, so lange Mond und Sonne währen, zu seiner Zeit werde Gerechtigkeit blühen, und alle Völker ihn preisen, also von einem leicht messianisch zu fassenden Subjecte, gerade wie Jes. 60. gesagt, daß ihm fremde Könige Gold und andere Geschenke bringen werden (V. 10. 15.). Dazu kommt, daß in jener Prophetenstelle das Wallfahrten fremder Völker nach Jerusalem mit einem über dieser Stadt aufgegangenen Lichte in Verbindung

---

[10]) Fritzsche, in der Ueberschrift von Kap. 2: Etiam stella, quam judaica disciplina sub Messiae natales visum iri dicit, quo Jesus nascebatur tempore exorta est.

[11]) Wie es Matth. 2, 11. von den Magiern heißt: *προςήνεγκαν αυτῷ — χρυσὸν καὶ λίβανον*: so Jes. 60, 6 (LXX): *ἥξουσι, φέροντες χρυσίον, καὶ λίβανον οἴσουσι.* Das dritte Geschenk, welches bei Matth. in *σμύρνα* besteht, ist bei Jes. *λίθος τίμιος*.

gesetzt ist, [12]) welches an den Stern des Bileam erinnern konnte. Was war daher natürlicher, da man auf der einen Seite Bileams messianischen Stern aus Jakob, zu dessen Beobachtung sternkundige Magier am geeignetsten waren, auf der andern ein über Jerusalem aufgegangenes Licht hatte, zu welchem ferne Völker, Geschenke bringend, wandeln sollten, — als Beides zu combiniren und zu sagen: des über Jerusalem aufgegangenen Sterns wegen kamen fernher Astrologen mit Geschenken für den durch den Stern angedeuteten Messias? Hatte man aber einmal einen Stern und um seinetwillen fernher ziehende Reisende: so ließ man lieber auch vollends diesen Stern den unmittelbaren Führer ihrer Reise sein, ihnen auf ihrem Zuge voranleuchten. Diese Vorstellung war im Alterthum sehr gewöhnlich: dem Aeneas bezeichnete nach **Virgil** eine **stella facem ducens** vorbedeutend den Weg von Troja in das Abendland; [13]) den Thrasybul und Timoleon führten himmlische Feuer, und auch dem Abraham sollte ein Stern den Weg zum Moria gezeigt haben. [14]) Zudem schien in der Prophetenstelle selbst das Himmelslicht mit der Wanderung der Geschenkebringenden als Leiter ihres Zugs in Verbindung gesetzt zu sein; wenigstens konnte der zunächst bildliche Ausdruck, Völker und Könige werden in dem über Jerusalem aufgegangenen Lichte wandeln, später leicht in rabbinischem Geiste eigentlich verstanden werden. Daß der Stern die Magier nicht geradezu nach Bethlehem führt, wo Jesus sich befand, sondern sie erst nach Jerusalem sich wenden, könnte einestheils in der Prophetenstelle seinen Grund haben, welche das aufgehende Licht und die Geschenkebringenden

---

[12]) V. 1. und 3.: קוּמִי אוֹרִי (LXX: Ἱερουσαλήμ) כִּי בָא אוֹרֵךְ וּכְבוֹד יְהוָה עָלַיִךְ זָרָח׃ — וְהָלְכוּ גוֹיִם לְאוֹרֵךְ וּמְלָכִים לְנֹגַהּ זַרְחֵךְ׃

[13]) Aeneid. 2, 693 ff.

[14]) Nachgewiesen bei **Wetstein** z. d. St.

auf Jerusalem bezieht; der Hauptgrund ist jedoch, daß zu Jerusalem Herodes zu finden war. Was eignete sich nämlich mehr zur Veranlassung des herodischen Mordbefehls, als die Aufsehen erregende Nachricht der Magier, den Stern des großen Judenkönigs gesehen zu haben?

Einen Mordbefehl von Herodes gegen Jesum ergehen zu lassen, lag aber im Interesse der urchristlichen Sage. Durch Mordanschläge und Aussetzungen hat von jeher die Sage die Kindheit großer Männer verherrlicht: je größer die Gefahr, welche über ihnen schwebte, desto höher scheint ihr Werth zu steigen; je unerwarteter ihre Rettung erfolgt, desto deutlicher zeigt sich, wie viel dem Himmel an ihnen gelegen war. Daher finden wir in den Kindheitsgeschichten des Cyrus bei Herodot, des Romulus bei Livius,[15]) selbst noch später in der des Augustus bei Sueton,[16]) diesen Zug, und auch die hebräische Sage hat ihn bei Moses nicht vergessen. Die Erzählung 2. Mos. 1. 2.[17]) ist der unsrigen besonders darin genau verwandt, daß der Mordbefehl beidemale nicht bloß speciell auf Moses oder Jesus, sondern allgemein auf eine gewisse Klasse von Kindern: dort alle männlichen, neugebornen, hier auf alle von und unter zwei Jahren, sich bezieht. Freilich nach der Erzählung des Exodus ist der Mordbefehl ganz ohne Rücksicht auf den Moses gegeben, von dessen Geburt Pharao nichts

---

15) Herod. 1, 108 ff. Liv. 1, 4.

16) Octav. 94: — ante paucos quam nasceretur menses prodigium Romae factum publice, quo denuntiabatur, regem populi Romani naturam parturire; Senatum exterritum censuisse, ne quis illo anno genitus educaretur; eos, qui gravidas uxores haberent, quod ad se quisque spem traheret, curasse, ne Senatusconsultum ad aerarium deferretur.

17) Mit der wunderbaren Errettung des Moses hatte schon Bauer (über das Mythische in der früheren Lebensper. des Moses, im n. theol. Journ. 13, 3) die des Cyrus und Romulus verglichen; die Vergleichung des bethlehemischen Kindermordes fügte de Wette hinzu, Kritik der mos. Geschichte, S. 176.

ahnt, und der also nur zufällig durch jenen Befehl mit gefährdet wird; aber diese Darstellung war der Tradition im hebräischen Volke nicht absichtsvoll genug, und sie hat daher schon bei Josephus eine Wendung erhalten, durch welche sie den Sagen von Cyrus und Augustus, aber auch der Erzählung des Matthäus bedeutend ähnlicher wurde: die nämlich, daß eine Eröffnung seiner Schriftdeuter (wie bei Herodot der Traumdeuter und bei Matthäus der Sterndeuter), es werde ein Kind geboren werden, das den Israeliten aufhelfen, die Aegypter aber demüthigen würde, den Pharao zu jenem Mordbefehl veranlaßt habe. [18]) Wie den Gesetzgeber, so ließ die Sage bald auch den Stammvater der Nation, kaum geboren, durch den Mordanschlag eines argwöhnischen Tyrannen in Lebensgefahr gerathen. Wie dem Moses Pharao als Feind und Unterdrücker entgegenstand, so wurde dem Abraham Nimrod in der gleichen Rolle gegenübergestellt. Diesem sagten seine Weisen, durch einen ausgezeichneten Stern aufmerksam gemacht, daß dem Tharah ein Sohn geboren sei, von welchem ein gewaltiges Volk abstammen werde; worauf er ebenfalls einen Mordbefehl ergehen läßt, welchem jedoch Abraham glücklich entgeht. [19]) Was Wunder, daß man nun, wie dem Stammvater und dem Gesetzgeber, so auch dem Wiederhersteller der Nation, dem Messias, einen andern Nimrod und Pharao in der Person des Herodes entgegenstellte, diesem durch Weise seine Geburt verkündigen, ihn

---

18) Joseph. Antiq. 2, 9, 2: *τῶν ἱερογραμματέων τις — — ἀγγέλλει τῷ βασιλεῖ, τεχθήσεσθαί τινα κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τοῖς Ἰσραηλίταις, ὃς ταπεινώσει μὲν τὴν Αἰγυπτίων ἡγεμονίαν, αὐξήσει δὲ τοὺς Ἰσραηλίτας τραφεὶς, ἀρετῇ δὲ πάντας ὑπερβαλεῖ, καὶ δόξαν ἀείμνηστον κτήσεται. Δείσας δὲ ὁ βασιλεὺς, κατὰ γνώμην τὴν ἐκείνου κελεύει πᾶν τὸ γεννηθὲν ἄρσεν ὑπὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν εἰς τὸν ποταμὸν ῥιπτοῦντας διαφθείρειν.*

19) Jalkut Rubeni (Fortsetzung der Anm. 6. angeführten Stelle): dixerunt sapientes Nimrodi: natus est Tharae filius hac ipsa hora, ex quo egressurus est populus, qui haereditabit praesens et futurum seculum; si tibi placuerit, detur patri ipsius domus argento auroque plena, et occidat ipsum. Vgl. auch die Stelle des arabischen Buchs, bei Fabric. Cod. pseudepigr. a. a. O.

dem Neugebornen nach dem Leben trachten, diesen aber seinen Nachstellungen glücklich entkommen ließ? Hat ja doch die apokryphische Legende sich bewogen gefunden, auch in der Geschichte des Vorläufers diesen Zug in ihrer Weise nachzubilden: auch er soll durch den herodischen Mordbefehl in Gefahr gekommen, aus dieser durch das Wunder eines für ihn und seine Mutter sich öffnenden Berges gerettet, sein Vater aber, weil er den Aufenthaltsort des Knaben nicht anzeigen wollte, ermordet worden sein. [20])

Die Art, wie Jesus den Nachstellungen des Herodes entgeht, ist eine andere, als wie nach der mosaischen Geschichte Moses und nach der jüdischen Sage Abraham den gegen sie ergangenen Mordbefehlen; nämlich durch eine Flucht aus dem Lande, nach Aegypten. Eine Flucht außer Landes kommt zwar auch im Leben des Moses vor, aber nicht in der Geschichte seiner Kindheit, sondern nachdem er als Mann den Aegypter erschlagen, als Pharao ihm deßhalb nach dem Leben trachtet, flüchtet er sich nach Midian (2. Mos. 2, 15.). Daß auf diese Flucht des ersten Goël bei der des zweiten Rücksicht genommen ist, zeigt unser Text selbst ausdrücklich an, indem er dem Engel, welcher den Joseph zur Rückkehr aus Aegypten nach Palästina ermuntert, dieselben Worte in den Mund legt, mit welchen dort die Rückkehr aus Midian nach Aegypten motivirt ist. [21]) Daß nun aber Jesus gerade nach Aegypten geflüchtet wird, dieß erklärt sich wohl am einfachsten so. Da der junge Messias nicht, wie Moses, aus Aegypten zu fliehen hatte, so kehrte

---

[20]) Protev. Jacobi c. 22 f.

[21]) 2 Mos. 4, 19 (LXX): *βάδιζε, ἄπελθε εἰς Αἴγυπτον· τεθνήκασι γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχήν.*

Matth. 2, 20: *ἐγερθεὶς — πορεύου εἰς γῆν Ἰσραήλ· τεθνήκασι γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου.*

Wobei zu bemerken ist, daß nur aus der Berücksichtigung der A. T.lichen Stelle der in die evangelische eigentlich nicht passende Plural sich erklärt. S. Winer, N. T. Gramm. S. 149. — Ferner vergl. 2. Mos. a. a. O. V. 20. mit Matth. V. 14 u. 21.

man, um doch die bedeutsame Oertlichkeit Aegyptens, dieser alten Zufluchtsstätte der Erzväter, nicht zu verlieren, das Verhältniß um, und ließ ihn nach Aegypten sich begeben, welches überdieß der Nachbarschaft wegen das geeignetste Asyl für einen aus Judäa Fliehenden war. Weniger brauchbar zur Erklärung dieses Zuges ist die Prophetenstelle, welche unser Evangelist aus Hosea 11, 1. anführt: *ἐξ Αἰγύπτȣ ἐκάλεσα τὸν υἱόν μȣ.* Denn daß diese Stelle von den Juden auf den Messias bezogen worden wäre, dafür sind die unmittelbaren Belege sehr unsicher;[22] ob es schon bei Vergleichung von Stellen, wie Ps. 2, 7., wo das בְּנִי אַתָּה auf den Messias bezogen wurde, nicht undenkbar erscheinen kann, daß man auch dem לִבְנִי bei Hosea eine messianische Beziehung gegeben hätte.

Diese mythische Ableitung der Erzählung hat man neuestens besonders von zwei Seiten beanstandet. Für's Erste, wenn es das Orakel des Bileam ist, aus welchem die Geschichte von dem Sterne erwuchs: warum — fragt man — weist Matthäus, der so gerne im Leben Jesu die Erfüllung A.T.licher Weissagungen zeigt, mit keinem Worte darauf zurück?[23] Darum nicht, weil er selbst es nicht ist, der aus der A.T.lichen Stelle diese Geschichte herausgesponnen hat; er bekam die bereits gebildete von Andern, welche ihm jene Wurzel derselben nicht mitüberliefert hatten. Daher, weil ihm manche Erzählung ohne den zu ihr gehörigen Schlüssel übergeben war, kommt es, daß er bisweilen sogar falsche Schlüssel versucht, wie in unserer Erzählung an dem Kindermorde die ganz falschgegriffene Stelle von dem Weinen der Rahel.[24] — Der andere Einwand ist: wie doch die Gemeinden der Judenchristen, aus welchen der angebliche Mythus hervorgegangen sein mußte, den Heiden eine so große Bedeutung haben beilegen

---

22) S. z. B. Schöttgen, horae, 2, p. 209.

23) Theile, zur Biographie Jesu §. 15, Anm. 9. Hoffmann, S. 269.

24) Vergl. meine Streitschriften, 1, 1, S. 42 f.; George, S. 39.

können, wie ihnen in den Personen der Magier beigelegt werde? [25]) Als ob nicht schon die Propheten in den angeführten Stellen den Heiden diese Bedeutung ertheilt hätten; eine Bedeutung, welche aber näher ein Huldigen, sich unterwürfig Bezeigen derselben gegen den Messias war, wie es, so ganz abgesehen noch von den näheren Bedingungen ihres Eintritts in sein Reich, selbst dem judenchristlichen Sinne zusagen mußte.

Es bleibt demnach bei der mythischen Auffassung unsrer Erzählung, und wir müssen uns auch hier bescheiden, keine einzelne Thatsache aus dem Leben Jesu zu erfahren, sondern nur eine neue Probe davon zu bekommen, wie bestimmt der messianische Eindruck war, den Jesus hinterließ, da selbst der Geschichte seiner Kindheit die messianische Form gegeben wurde. [26])

Blicken wir von hier noch einmal auf die Erzählung des Lukas, Kap. 2., zurück, so weit sie mit der unsrigen gleich läuft: so haben wir schon gesehen, daß die unsrige das von Lukas Erzählte nicht als früher Vorgefallenes voraussetzt; noch weniger kann das Umgekehrte stattfinden, daß die Magier vor den Hirten gekommen wären; es fragt sich also, ob nicht vielleicht beide Berichte dasselbe darstellen wollen, nur daß sie dieß auf verschiedene Weise thun? Auf dem älteren orthodoxen Standpunkte, welcher den Stern bei Matthäus als einen Engel zu fassen geneigt war, lag es nahe, denselben mit dem Engel bei Lukas in der Art zu vereinigen, daß der in der Geburtsnacht Jesu den bethlehemitischen Hirten erschienene Engel von den Magiern in der Ferne für einen über Judäa stehenden Stern gehalten worden sein sollte: [27]) wobei dann beide Berichte im Wesentlichen richtig wären. Neuerlich hat man nur Einen,

---

25) Neander, L. J. Ch. S. 27.

26) Auch Schleiermacher, über den Lukas, S. 47, erklärt die Erzählung von den Magiern u. s. w. für eine symbolische; da er es aber verschmäht, auf die hiehergehörigen A. T. lichen u. a. Stellen Rücksicht zu nehmen, so rächt sich dieß dadurch, daß er in der Deutung der Erzählung theils im Allgemeinen stehen bleibt, theils in's Schiefe geräth.

27) So Lightfoot, horae p. 202.

und zwar den des Lukas, als den richtigen vorausgesetzt; den des Matthäus aber als ausgeschmückte Umbildung von jenem dargestellt. Aus dem Engel im himmlischen Glanze bei Lukas soll in der umbildenden Erzählung der Matthäustradition ein Stern geworden sein, wie die Begriffe von Engeln und Sternen in der höheren jüdischen Theologie zusammenflossen; die Hirten aber sollen zu königlichen Weisen umgebildet worden sein, wie ja die Könige im Alterthum Hirten der Völker heißen. [28]) Diese Ableitung wäre selbst dann durch ihre Künstlichkeit unwahrscheinlich, wenn es richtig wäre, was dabei vorausgesetzt wird, daß die hieher gehörigen Erzählungen des Lukas den Stempel der historischen Wahrheit tragen. Da wir aber hievon das Gegentheil nachgewiesen zu haben hoffen, mithin zwei gleich unhistorische Erzählungen vor uns liegen: so fehlt jeder Grund, die gequälte Herausdeutung des Matthäischen Berichts aus dem des Lukas der so einfachen Ableitung desselben aus A. T. lichen Stellen und jüdischen Meinungen vorzuziehen. Es sind also diese beiden Beschreibungen der ersten Einführung Jesu zwar Variationen über dasselbe Thema, aber ohne unmittelbaren Einfluß der einen auf die andere.

§. 37.

Chronologisches Verhältniß des Besuchs der Magier sammt der Flucht nach Aegypten bei Matthäus zu der Darstellung im Tempel bei Lukas.

Es ist oben bemerkt worden, daß die im Anfang ziemlich parallel laufenden Erzählungen des Matthäus und Lukas in der Folge ganz auseinandergehen, indem, statt der tragischen Katastrophe mit Kindermord und Flucht, uns Lukas die friedliche Scene der Darstellung des Jesuskindes im Tempel aufbehalten hat. Setzen wir für jetzt das Ergebniß unsrer letzten Untersuchung, den bloß mythischen Charakter der Erzählung bei Matthäus, bei Seite, und fragen: in welchem Zeitverhältnisse

28) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 69 ff.

soll diese Darstellung im Tempel zu dem Magierbesuch und der Flucht nach Aegypten stehen?

Eine ausdrückliche chronologische Bestimmung hat von beiden Begebenheiten nur die Darstellung im Tempel, von welcher es heißt, daß sie nach der gesetzlichen Zeit der Reinigung einer Mutter, d. h. also, nach 3. Mos. 12, 2—4., 40 Tage nach der Geburt des Kindes, vorgenommen worden sei (Luc. 2, 22.). Die Zeit der andern Begebenheit ist nicht ebenso festgesetzt: es heißt nur, die Magier seien angekommen τοῦ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ (Matth. 2, 1.), unbestimmt wie lange hernach. Da aber durch dieses Particip der Besuch der Magier unmittelbar, wenigstens wie wenn nichts Bedeutendes dazwischen vorgefallen wäre, an die Geburt des Kindes angeknüpft zu werden scheint: so hat dieß einige Ausleger auf die Ansicht geführt, daß jener Besuch vor die Darstellung im Tempel zu setzen sei. [1]) Dabei bleibt noch die doppelte Möglichkeit offen: entweder auch noch die Flucht nach Aegypten der Darstellung im Tempel vorzusetzen; oder den Besuch der Magier zwar dieser voranzustellen, die Flucht aber erst auf die Darstellung folgen zu lassen. Nimmt man das Letztere an, und klemmt die Darstellung im Tempel zwischen den Magierbesuch und die Flucht ein: so verwickelt man sich in einen schlimmen Zwiespalt sowohl mit den Worten des Matthäus als mit dem Zusammenhange der Sachen. Da nämlich mit derselben Participialconstruction der Evangelist hier an die Umkehr der Magier die Aufforderung zur Flucht knüpft (ἀναχωρησάντων αὐτῶν ἰδὲ ἄγγελος κ. τ. λ. V. 13.), mit welcher er V. 1. die Ankunft der Morgenländer an die Geburt Jesu angeschlossen hatte: so muß doch gewiß derjenige, welchen diese Construction oben bewogen hatte, die durch sie verbundenen Begebenheiten ohne Dazwischenkunft eines andern bedeutenden

[1]) S. z. B. Augustin. de consens. evangelist. 2, 5. Storr, opusc. acad. 3, p. 96 ff. Süskind, in Bengel's Archiv, 1, 1. S. 216 ff.

Vorfalls aufeinander folgen zu lassen, auch hier sich durch dieselbe abgehalten finden, zwischen die durch sie verknüpften Ereignisse des Besuchs und der Flucht ein drittes einzuschieben. Was aber die Sache betrifft, so wird man doch nicht wahrscheinlich finden wollen, daß in einem Zeitpunkt, in welchem Gott dem Joseph anzeigen läßt, er sei zu Bethlehem nicht mehr vor Herodes sicher, demselben eine Reise nach Jerusalem, also eigentlich in den Rachen des Löwen hinein, zugelassen worden wäre. Jedenfalls hätte allen Betheiligten die strengste Vorsicht eingeschärft werden müssen, das Ruchtbarwerden der Anwesenheit des messianischen Kindes in Jerusalem zu verhüten. Solches ängstliche Incognito ist aber in der Erzählung des Lukas nirgends zu spüren: vielmehr macht nicht nur Simeon im Tempel auf Jesum aufmerksam, ohne vom Geist oder von den Eltern daran verhindert zu werden; sondern auch Hanna glaubt der guten Sache einen Dienst zu thun, wenn sie die Kunde von dem neugeborenen Messias so sehr wie möglich verbreite (Luc. 2, 28 ff. 38.). Daß sie dieß nur unter Gleichgesinnten that (ἐλάλει περὶ αὐτȣ̃ πᾶσι τοῖς προςδεχομένοις λύτρωσιν ἐν Ἰερȣσαλὴμ), konnte nicht verhindern, daß es nicht auch der herodischen Partei bekannt wurde; da eben, je größer die Aufregung jener προςδεχόμενοι durch solche Kunde wurde, desto mehr auch die Aufmerksamkeit der Regierung erregt werden, und so Jesus in die Hände des lauernden Herodes fallen mußte.

In jedem Falle müßte sich also, wer die Darstellung im Tempel nach dem Besuche der Magier setzt, auch dazu vollends entschließen, sie selbst bis nach der Rückkehr aus Aegypten zu verschieben. Allein auch dabei geht es nicht ohne Verstoß gegen die Berichte ab. Es müßte sich nämlich dieser Annahme zufolge zwischen der Geburt Jesu und seiner Darstellung im Tempel ereignet haben: die Ankunft der Magier; die Flucht nach Aegypten; der bethlehemitische Kindermord; der Tod des Herodes; die Rückkehr der Eltern Jesu aus Aegypten. Das ist aber für 40 Tage offenbar zu viel; man müßte daher annehmen, die Darstellung

des Kindes und der erste Tempelbesuch der Wöchnerin sei über die gesetzliche Zeit hinaus verschoben worden. Dieß läuft aber der Erzählung des Lukas zuwider, welcher durch sein ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωσέως (V. 22.) ausdrücklich sagt, daß der Tempelbesuch zur gesetzlichen Zeit stattgefunden. Doch gleichviel, ob früher oder später: die Eltern Jesu konnten dem Matthäus zufolge nach ihrer Rückkehr aus Aegypten so wenig als unmittelbar vor ihrem Abgang dahin an eine Reise nach Jerusalem denken. Denn da bei der Rückkehr von der Flucht Joseph wegen des Archelaus vor Judäa gewarnt wird, das unter seiner Herrschaft stand, so konnte er es am wenigsten wagen, in dessen Residenz, Jerusalem, selbst sich zu begeben.

Da also auf keine dieser beiden Weisen die Darstellung im Tempel es ertragen will, dem Magierbesuche nachgesetzt zu werden: so bleibt nur das Andre übrig, mit der Mehrheit der Ausleger [2]) jene von Lukas erzählte Begebenheit den beiden von Matthäus berichteten voranzustellen. Dieß ist auch insofern das Natürlichste, als wenigstens mittelbar bei Matthäus ein längerer Zeitraum zwischen der Geburt Jesu und der Ankunft der Magier angedeutet ist. Denn daß Herodes die Kinder in Bethlehem bis zum Alter von zwei Jahren morden läßt, dieß setzt, wenn er auch, um sicher zu gehen, die Zeitangabe der Magier überschritt, doch voraus, daß diesen der Stern schon vor mehr als einem Jahre sichtbar geworden war; das Erscheinen des Sterns aber scheint der Erzähler als gleichzeitig mit der Geburt Jesu sich zu denken. — Nach dieser Stellung der Erzählungen wären also die Eltern Jesu zuerst von Bethlehem, wo das Kind geboren war, nach Jerusalem gereist, um die gesetzlichen Gaben darzubringen; sodann wären sie wieder nach Bethlehem zurückgekehrt, wo (nach Matth. 2, 1. und 5.) die Magier sie fanden; hierauf wäre die Flucht

---

2) Unter den Neuern z. B. Heß, Geschichte Jesu, 1, S. 51 ff. Paulus, Olshausen, z. d. St.

nach Aegypten, und nach der Rückkehr von derselben die Ansiedelung in Nazaret erfolgt. Die hiebei vor Allem sich aufdringende Frage: was hatten denn die Eltern Jesu nach der Darstellung im Tempel noch einmal in Bethlehem zu thun, das ja gar nicht ihre Heimath war, und wo sie binnen der 40 Tage ihre Geschäfte wegen der Schatzung gewiß hatten abmachen können? muß zwar auf später verwiesen werden; indessen wird dieser in der Sache liegende Entscheidungsgrund vollständig ersetzt durch einen, der in den Worten liegt. Lukas nämlich sagt (V. 39.) gar zu bestimmt, nach Vollendung der gesetzlichen Opfer u. s. f. seien Jesu Eltern wieder nach Nazaret zurückgekehrt, als in ihre eigentliche Heimath, und nicht nach dem bloß vorübergehenden Aufenthaltsorte Bethlehem. [3]) Kamen also die Magier nach der Darstellung im Tempel: so mußten sie die Eltern Jesu schon wieder in Nazaret treffen, und nicht in Bethlehem, wie Matthäus sagt. Dazu kommt noch, daß, wenn wirklich der Ankunft der Magier die Darstellung im Tempel mit dem Aufsehen, welches die Reden Simeon's und der Hanna machen mußten, schon vorangegangen war: unmöglich dann bei der Ankunft der Magier die Geburt des messianischen Kindes zu Jerusalem noch so unbekannt sein konnte, daß, wie Matthäus meldet, die Ankündigung derselben durch die Magier allgemeine Bestürzung erregte (2, 3.). [4])

---

[3]) Süskind, a. a. O. S. 222: „Lukas drückt sich, indem er sagt: *καὶ ὡς ἐτέλεσαν ἅπαντα κατὰ τὸν νόμον Κυρίȣ, ὑπέστρεψαν εἰς Ναζαρέτ*, so aus, wie nur der sich ausdrücken kann, der sagen, d. h. bei den Lesern die Vorstellung erwecken will, von Jerusalem aus sei die Reise unmittelbar, ohne Dazwischenkunft einer andern Reise, nach Nazaret gegangen.“ Dieß war eben mit ein Grund, warum Süskind u. A. Magier und Flucht lieber vor der Darstellung einschieben wollten. — Nach Michaelis (Anm. zu seiner Uebersetzung, S. 379.) soll der Weg von Jerusalem nach Nazaret über (das in entgegengesetzter Richtung gelegene!) Bethlehem geführt haben.

[4]) Dieselbe Differenz in Feststellung des chronologischen Verhältnisses der beiden Begebenheiten findet sich auch zwischen zwei verschiedenen Texten

Wenn somit die Darstellung Jesu im Tempel weder früher noch auch später stattgefunden haben kann, als der Besuch der Magier und die Flucht nach Aegypten, und ebensowenig diese letztere Begebenheit früher oder später als jene erste: so ist es also unmöglich, daß die eine sowohl als die andere sollte vorgefallen sein, sondern höchstens kann die eine oder die andere sich ereignet haben. [5])

Diesem gefährlichen Dilemma zu entgehen, hat auch hier die supranaturalistische Ansicht neuestens sich bewogen gefunden, einen freieren Standpunkt zu betreten, um durch Preisgeben dessen, was nicht mehr zu halten ist, das Uebrige zu retten. Daß weder Lukas von dem, was Matthäus, noch der (vom Apostel verschiedene) Verfasser des griechischen Matthäus von demjenigen etwas gewußt haben könne, was Lukas hier aus der Kindheitsgeschichte Jesu mittheilt, das findet Neander sich gedrungen zuzugestehen. Aber daraus folge nicht, daß nicht dennoch Beides sich ereignet haben könne. [6]) — Durch diese Wendung entgeht man allerdings den Schwierigkeiten, welche in den Worten der Evangelisten liegen: aber denen in der Sache nicht. Daß der erste Evangelist die Geburt Jesu, den Besuch der Magier und die Flucht aneinanderreiht, wie wenn keine Ortsveränderung dazwischen wäre; daß der Verfasser des dritten Evangeliums die Eltern mit dem Kinde von der Darstellung im Tempel unmittelbar nach Nazaret zurückkehren läßt, wird unverfänglich, weil aus dem Nichtwissen ferne stehender Berichterstatter kein Schluß auf Nichtgeschehensein gilt. Dagegen nun aber die Unwahrscheinlichkeit, daß nach der Scene

---

des Apokryphums: historia de nativ. Mariae et de inf. Serv., s. bei Thilo, S. 385. not.

[5]) Diese Unverträglichkeit der beiden Erzählungen ist schon frühe einigen Gegnern des Christenthums (Epiphanius, haeres. 51, 8. nennt neben Celsus und Porphyrius noch einen Philosabbatius) zum Bewußtsein gekommen.

[6]) Neander, L. J. Chr., S. 33. Anmerkung.

im Tempel die Geburt des messianischen Kindes in Jerusalem noch so ganz unbekannt sollte gewesen sein, wie das Benehmen des Herodes bei der Ankunft der Magier es voraussetzt; die Undenkbarkeit (bei der umgekehrten Stellung der Begebenheiten), daß es dem Joseph sollte zugelassen worden sein, mit dem Kinde, das Herodes so eben zu morden suchte, nach Jerusalem zu reisen; das Unbegreifliche endlich, daß die Eltern Jesu nach der Darstellung im Tempel nach Bethlehem sollten zurückgekehrt sein (wovon später): alle diese in der Sache liegenden Schwierigkeiten, die nicht geringer sind, als die in den Worten, bleiben bei dieser Auskunft stehen, und beweisen ihre Unzulänglichkeit.

Es bleibt sonach bei dem Dilemma; und wenn wir in demselben wählen sollten, so dürften wir uns, so weit wir jetzt in der Untersuchung sind, in keinem Fall für die Erzählung des Matthäus und gegen die des Lukas entscheiden; sondern, da wir jene als mythisch erkannt haben, so bliebe uns nur übrig, mit neuern Kritikern [7]) an der Erzählung des Lukas festzuhalten, und die des Matthäus preiszugeben. Indeß, ob nicht auch jene von gleicher Beschaffenheit mit dieser sei, mithin statt des Entweder, Oder, vielmehr weder die eine noch die andere als historisch festgehalten werden dürfe, wird die nächstfolgende Untersuchung lehren.

§. 38.

Die Darstellung Jesu im Tempel.

Die Erzählung von der Darstellung Jesu im Tempel (Luc. 2, 22—38.) scheint auf den ersten Anblick ein ganz geschichtliches Gepräge zu tragen. Ein doppeltes Gesetz, das eine der Mutter ein Reinigungsopfer vorschreibend, das andere die Loskaufung des erstgeborenen Sohnes heischend, führt die Eltern Jesu mit dem Kinde nach Jerusalem in den Tempel.

---

7) Schleiermacher, über den Lukas, S. 47. Schneckenburger, a. a. O.

Hier treffen sie einen frommen, messianischer Erwartung hingegebenen Mann, mit Namen Simeon, an. Manche Erklärer halten diesen Simeon für denselben mit dem Rabban Simeon (Hillels Sohn und Nachfolger als Präsident des Synedriums, Vater Gamaliels), welchen selbst einige mit dem Sameas des Josephus [1]) identificiren, und auf seine angeblich Davidische Abkunft deßwegen Gewicht legen, weil diese ihn zum Verwandten Jesu mache, und die folgende Scene natürlich erklären helfe. Doch auch ohne diese Annahme, welche schon durch die, für einen so bekannten Mann zu kahle Bezeichnung: ἄνϑρωπός τις, bei Lukas, unwahrscheinlich wird, [2]) scheint sich immerhin die Scene, welche sich sofort zwischen den Eltern Jesu und diesem Simeon zutrug, wie auch die Rolle, welche die Prophetin Hanna dabei spielte, auf sehr natürliche Weise erklären zu lassen. Nicht einmal das braucht man mit dem Verf. der natürlichen Geschichte [3]) vorauszusetzen, daß Simeon schon vorher um die Hoffnung der Maria, den Messias zu gebären, gewußt habe: man denke sich nur mit Paulus u. A. die Sache so. Beseelt, wie Manche in jener Zeit, von der Erwartung der nahe bevorstehenden Ankunft des Messias, bekommt Simeon, wahrscheinlich im Traume, die Gewißheit, ihn vor seinem Ende noch sehen zu dürfen. Als er daher eines Tags dem Drange nicht widerstehen kann, den Tempel zu besuchen, und nun eben an diesem Tage Maria ihr Kind dahin brachte, dessen Schönheit ihn schon anzog: so wurde, als sie ihm vollends die Davidische Abkunft des Kindes eröffnete, die Aufmerksamkeit und Theilnahme des Mannes in

---

1) Antiq. 14, 9, 4. 15, 1, 1 und 10, 4.

2) Das Evang. Nicodemi freilich nennt ihn c. 16. ὁ μέγας διδάσκαλος, und das Protev. Jacobi c. 24. macht ihn zum Priester oder gar zum Hohenpriester, s. die Varr. bei Thilo, Cod. Apocr. N. T. 1, S. 271. vgl. 203.

3) 1. Thl. S. 205 ff. Auch nach Hoffmann (S. 276 f.) sollen die Reden der beiden Alten sich nur aus ihrer Bekanntschaft mit der Geburtsgeschichte erklären.

einem Grade rege, welcher die Maria bewog, ihm die Hoffnungen, welche auf diesem Sprößling des alten Königshauses ruhten, und die außerordentlichen Ereignisse, welche dieselben veranlaßt hatten, zu entdecken. Diese Hoffnungen ergreift Simeon mit Zuversicht, und spricht nun seine messianischen Erwartungen und Befürchtungen, in der Ueberzeugung, daß sie an diesem Kinde in Erfüllung gehen werden, in begeisterter Rede aus. Noch weniger braucht man für die Hanna die Annahme des Verfs. der natürlichen Geschichte, daß sie, als eine jener bei der Entbindung Maria's thätig gewesenen Frauen, mit den auf dem Kinde ruhenden Hoffnungen schon vorher bekannt gewesen: sie hatte ja Simeons Reden gehört, und gleichgestimmt, wie sie war, gab sie denselben ihren Beifall.

So einfach diese natürliche Erklärung scheint: so ist sie doch auch hier nicht minder gewaltsam, als wir sie sonst gefunden haben. Denn daß dem Simeon, ehe er in seine begeisterte Rede sich ergoß, die Eltern Jesu etwas von ihren außerordentlichen Erwartungen mitgetheilt hätten, sagt der Evangelist nicht nur nirgends; sondern die Spitze seiner ganzen Erzählung besteht gerade darin, daß der fromme Greis in Kraft des ihn erfüllenden Geistes Jesum sogleich als das messianische Kind erkannt habe: und ebendeßwegen wird auch ein Verhältniß zum πνεῦμα ἅγιον so hervorgehoben, um erklärbar zu machen, wie er auch ohne vorangegangene Mittheilung doch Jesum als den ihm Verheißenen zu erkennen, und zugleich den Gang seines Schicksals vorherzusagen vermochte. Wie unser kanonisches Evangelium dasjenige, was Jesum dem Simeon kenntlich machte, in den Simeon selbst, aber als übernatürliches Princip, versetzt: so legt es das **Evangelium infantiae arabicum** als etwas Objectives in die Erscheinung Jesu;[4]) immer noch mehr im Geiste der ursprünglichen

[4]) Cap. 6: Viditque illum Simeon senex instar columnae lucis refulgentem, cum Domina Maria virgo, mater ejus, ulnis suis eum gestaret, — et circumdabant eum angeli instar circuli, celebrantes illum etc. Bei Thilo, S. 71.

Erzählung, als die natürliche Erklärungsweise, weil es doch das Wunderbare an der Sache festhält. Ein Wunder anzunehmen, fällt uns aber, außer den allgemeinen Gründen gegen die Zuläßigkeit des Wunders überhaupt, hier noch insbesondere deßwegen schwer, weil sich kein würdiger Zweck desselben erkennen läßt. Denn daß dieser Vorfall aus Jesu Kindheit mit ein Hebel geworden wäre, um den Glauben an ihn als den Messias in weiteren Kreisen begründen zu helfen, davon ist nirgends eine Spur; wir müßten also den Zweck, wie es auch der Evangelist wendet (V. 26. 29.), nur in Simeon und Hanna suchen, deren treuem Hoffen dieser individuelle Lohn zu Theil geworden wäre, daß ihnen zur Erkenntniß des messianischen Kindes der Blick geöffnet wurde. Allein, daß um solcher vereinzelter Zwecke willen die Vorsehung Wunder geschehen lasse, ist mit richtigen Begriffen von derselben nicht zu vereinigen.

Man wird sich daher auch hier zu einem Zweifel an dem historischen Charakter der Erzählung veranlaßt finden; um so mehr, als sie sich nach dem Bisherigen an lauter mythische Erzählungen anschließt. Nur muß man dann nicht dabei stehen bleiben, zu sagen, die wahren Ausdrücke Simeons mögen wohl gewesen sein: möchte ich doch so, wie ich dieß Kind hier trage, auch den neugebornen Messias noch erblicken! was dann ex eventu in der Sage dahin umgedeutet worden sei, wie wir es jetzt bei Lukas lesen;[5]) sondern man muß in der Anlage dieses Theils der evangelischen Geschichte und in dem Interesse der urchristlichen Sage die Veranlassung nachweisen, warum dergleichen von Jesu in Umlauf kam. Was nun das Erstere betrifft, so wird man die Parallele nicht verkennen, welche zwischen dieser Scene bei der Darstellung Jesu im Tempel und der bei der Beschneidung des Täufers nach der

---

[5]) So E. F. in der Abhandlung über die beiden ersten Kap. des Matth. und Lukas. In Henke's Magazin 5. Bd. S. 169 f. Eine ähnliche Halbheit bei Matthäi, Synopse der vier Evangel. S 3. 5 f.

Erzählung desselben Evangelisten stattfindet: indem beidemale, dort durch den Vater, hier durch einen andern frommen Mann, auf Antrieb des heiligen Geistes Gott für die Geburt dieser Retter gedankt, und ihr künftiger Beruf prophetisch vorausverkündigt wird. Daß diese Scene das einemal an die Beschneidung, das andremal an die Darstellung im Tempel sich geknüpft hat, scheint zufällig; hatte aber einmal in Bezug auf Jesum die Sage seine Darstellung im Tempel so verherrlicht: so mußte die Beschneidung, wie wir es oben gefunden haben, leer ausgehen. — Daß aber eine solche Erzählung im Interesse der Sage lag, ist ebenfalls leicht einzusehen. Wer sich als Mann so augenscheinlich als Messias zu erkennen gab, der muß, dachte man, auch schon als Kind für ein durch den göttlichen Geist geschärftes Auge als solcher zu erkennen gewesen sein; derjenige, welcher in späterer Zeit durch mächtige Reden und Thaten sich als den Sohn Gottes erwies, gewiß, er hat auch schon, ehe er sprechen und sich frei bewegen konnte, den göttlichen Stempel getragen. Ferner, wenn Menschen, vom Geiste Gottes getrieben, Jesum so frühe schon liebend und ehrfurchtsvoll in die Arme schloßen: dann war auch der Geist, der ihn beseelte, nicht, wie man ihm vorwarf, ein ungöttlicher; und wenn ein frommer Seher ihm im Gefolge seiner hohen Bestimmung zugleich die Kämpfe, welche er zu bestehen haben, und seiner Mutter den Schmerz, den ihr sein Schicksal machen würde,[6]) vorausgesagt hatte: dann war es gewiß kein Ungefähr, sondern ein göttlicher Plan, der ihn auf dem Wege zu seiner Erhöhung in diese Tiefe der Erniedrigung führte.

Gegen eine solche, positiv aus der Sache selbst und negativ aus den Schwierigkeiten anderer Auffassungsweisen sich ergebende Ansicht von der vorliegenden Erzählung, muß man sich gleicherweise wundern, wie Schleiermacher die

---

[6]) Mit den von Simeon an Maria gerichteten Worten: καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία (V. 35.) vergl. die Worte des messianischen Unglückspsalms 22, V. 21: ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχήν μου.

Bemerkung kehren mag, die ihn doch oben von einer ähnlichen Auffassung der Geburtsgeschichte des Täufers nicht abgehalten hat: die Erzählung sei zu natürlich, um gedichtet zu sein;[7]) als wie Neander dagegen aus überspannten Vorstellungen von den herrlicheren Zügen argumentiren mag, welche der Mythus an die Stelle unserer Erzählung gesetzt haben würde. Weit entfernt nämlich, meint Neander, für die Mutter Jesu eine Reinigung, und für ihn selbst eine Lösung vorgenommen werden zu lassen, würde der Mythus eine Engelerscheinung oder göttliche Mahnung eingeschoben haben, durch welche Maria oder die Priester von einer solchen, mit der Würde Jesu streitenden, Handlung abgehalten worden wären.[8]) Als ob nicht selbst das paulinische, um wie viel mehr mithin das Judenchristenthum, aus welchem diese Erzählungen stammen, die Anschauung von Christo als γενόμενος ὑπὸ νόμον (Gal. 4, 4.) festgehalten, und Jesus selbst sich nicht ebenso der Taufe, und zwar gerade bei Lukas ohne vorgängige Weigerung des Johannes, unterworfen hätte. Mehr Gewicht hat die andere Bemerkung Schleiermacher's, wer diese Erzählung gedichtet hätte, der würde schwerlich neben dem Simeon auch noch die, nicht einmal dichterisch benützte, Hanna aufgestellt haben, und noch dazu mit dieser Genauigkeit in ihren Personalien, wogegen die Hauptperson weit nachläßiger bezeichnet sei. Allein aus zweier Zeugen Mund die Würde des Kindes Jesu kund werden zu lassen, und namentlich neben den Propheten auch noch eine Prophetin zu stellen, das ist doch gewiß ganz die symmetrische Gruppirung, wie sie die Sage liebt. Die ausführliche Personalbezeichnung mag von einer wirklichen Person,

---

7) Schleiermacher, über den Lukas, S. 37. Vergl. dagegen die Bemerkungen oben, §. 18, und die dort, Anmerk. 19., angeführten Schriftsteller.

8) Wie oben das Poetische, so macht Neander hier (S. 24 f.) das Apokryphische zum Charakter des Mythischen: Eines so verkehrt wie das Andere.

die zur Zeit des Ursprungs unserer Erzählung noch im Rufe ausgezeichneter Frömmigkeit fortlebte, genommen sein; was aber die Reden betrifft, so ist, wie Simeon zur Bewillkommung im Tempel, so die Frau hauptsächlich zur weiteren Verbreitung der Kunde benützt: wobei, weil dieß hinter der Scene vorgeht, nicht ebenso ihre eigenen Worte angeführt werden konnten. — Wie oben aus dem Munde der Hirten, so soll hier nach Schleiermacher der Evangelist die Geschichte unmittelbar oder mittelbar aus dem Munde der so genau beschriebenen Hanna haben; Neander stimmt bei: nicht der einzige Schleiermacher'sche Strohhalm, an welchen dieser Theologe in der kritischen Bedrängniß dieser Zeiten sich anklammert.

Auch hier, wo die Erzählung des Lukas Jesum auf eine Reihe von Jahren verläßt, wird, wie an dem entsprechenden Punkt im Leben des Täufers, eine Schlußformel über das gesegnete Aufwachsen des Kindes beigefügt (V. 40.), welche, wie die den Täufer betreffende, an die ähnliche Formel in der Geschichte Simsons (Richt. 13, 24 f.) erinnert.

§. 39.

Rückblick. Differenz zwischen Matthäus und Lukas in Bezug auf den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu.

Es ist bis hieher die geschichtliche Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählungen über die Abkunft, Geburt und Kindheit Jesu aus dem doppelten Gesichtspunkte in Anspruch genommen worden, weil theils die einzelnen Erzählungen Manches enthalten, was der geschichtlichen Auffassung widerstrebe; theils die parallelen Berichte des Matthäus und Lukas sich gegenseitig ausschließen, so daß unmöglich beide Recht haben können, sondern nothwendig müsse Einer (dieß aber könne der eine so gut als der andere, also vielleicht auch beide sein) Unrecht haben. Einer von diesen Widersprüchen der beiden Berichte gegen einander ist es besonders, welcher sich vom Anfang unserer Kindheitsgeschichte bis zu dem hier erreichten Abschnitt

hindurchzieht, auf den wir daher auch schon früher gestoßen sind, ohne daß wir uns jedoch bis jetzt länger bei demselben hätten verweilen können, weil wir erst jetzt, wo er seine Rolle ausgespielt hat, Materialien genug zu gründlicher Würdigung desselben in der Hand haben. Es ist dieß eine Abweichung, welche zwischen Matthäus und Lukas in Bezug auf den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu stattfindet.

Lukas nämlich gibt gleich von Anfang Nazaret als den Wohnort der Eltern Jesu an: hier sucht der Engel die Maria auf (1, 26.); hier ist Maria's *οἶκος* (1, 56.) zu denken; von da reisen Jesu Eltern nach Bethlehem zur Schatzung (2, 4.); kehren aber, sobald es die Umstände erlauben, wieder nach Nazaret, als die *πόλις αὐτῶν*, zurück (V. 39.). Bei Lukas ist also augenscheinlich Nazaret der eigentliche Wohnort der Eltern Jesu, und nach Bethlehem kommen sie nur durch zufällige Veranlassung auf kurze Zeit.

Bei Matthäus wird von vorne herein nicht gesagt, wo Joseph und Maria sich aufgehalten haben. Nach 2, 1. ist Jesus in Bethlehem geboren, und indem von außerordentlichen Umständen, welche (nach Lukas) seine Eltern dahin geführt haben sollen, nichts erwähnt ist, so scheint es, Matthäus setze dieselben als ursprünglich schon zu Bethlehem wohnhaft voraus. Hier läßt er sofort die Eltern mit dem Kinde den Besuch der Magier erhalten, hierauf sich nach Aegypten flüchten, und von der Flucht zurückkehrend wollen sie wieder nach Judäa sich wenden, wenn nicht eine außerordentliche Warnung sie in das gäliläische Nazaret wiese (2, 22.). Durch diesen Zug wird der vorhin entstandene Schein zur Gewißheit, daß Matthäus nicht wie Lukas Nazaret, sondern Bethlehem als ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu voraussetze, und den Zug nach Nazaret nur durch unvorhergesehene Umstände herbeigeführt sich denke.

Daß man über diesen Widerspruch gewöhnlich so arglos hinübergleitet, davon liegt der Grund in dem Charakter der Erzählung des Matthäus, auf welchen ein neuerer Erklärer

sogar die Behauptung gebaut hat, dieser Evangelist sage über den ursprünglichen Aufenthaltsort der Eltern Jesu nicht etwas von der Aussage des Lukas Verschiedenes, sondern gar nichts aus, indem es ihm um topologische wie chronologische Genauigkeit gar nicht zu thun sei. Den späteren Aufenthaltsort der Eltern Jesu und seinen Geburtsort mache er nur deßwegen namhaft, weil sich daran A. T.liche Weissagungen knüpfen ließen: da der Wohnort der Eltern Jesu vor seiner Geburt zu keinem ähnlichen Citate Anlaß gegeben, so habe ihn Matthäus ganz verschwiegen; was aber, bei seiner Darstellungsart, keineswegs beweise, daß er von diesem Aufenthalte nichts gewußt, oder gar Bethlehem als ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu vorausgesetzt habe. [1]) Allein, auch zugegeben, daß das Stillschweigen des Matthäus über den früheren Aufenthalt von Jesu Eltern in Nazaret und über die besonderen Umstände, durch welche seine Geburt zu Bethlehem veranlaßt war, noch nichts beweise: so müßte dann doch das spätere Vertauschen Bethlehem's mit Nazaret so dargestellt sein, daß ein Wink gegeben wäre, oder nur wenigstens die Möglichkeit übrig bliebe, den ersteren Ort als bloß vorübergehenden Aufenthalt, die Reise in den letzteren aber als Rückreise in die eigentliche Heimath zu fassen. Ein solcher Wink wäre gegeben, wenn Matthäus nach der ägyptischen Reise die Ansiedelung Josephs in Nazaret dadurch begründete, daß er ihm durch die Traumerscheinung sagen ließe: kehret jetzt in das Land Israel zurück, und zwar in euren ursprünglichen Wohnort, Nazaret; denn in Bethlehem habt ihr nichts mehr zu schaffen, da ja die Weissagung, daß euer messianisches Kind an diesem Orte geboren werden sollte, bereits erfüllt ist. Doch weil es ja dem Matthäus überhaupt um Oertlichkeiten nicht zu thun sein soll, so wollen wir billig sein, und keinen positiven Wink, sondern nur das Negative von ihm verlangen, daß er uns die Vorstellung, Nazaret sei der ursprüngliche

---

[1]) Olshausen bibl. Comm. 1, S. 142 f.

Aufenthalt der Eltern Jesu gewesen, nicht geradezu unmöglich mache. Diese Forderung wäre dann erfüllt, wenn die Reise der Eltern Jesu aus Aegypten nach Nazaret geradezu gar nicht motivirt, sondern nur gesagt wäre, sie seien auf höhere Weisung in das Land Israel zurückgekehrt, und haben sich nach Nazaret begeben. Freilich wäre es dann auffallend genug, ohne alle Bevorwortung statt des bisherigen Bethlehem auf einmal Nazaret genannt zu finden; was auch unser Erzähler gefühlt, und eben deßwegen die Veranlassung der Reise nach dem letztgenannten Orte ausführlich angegeben hat (2, 22. f.). Statt nun aber dieß so zu thun, wie er es nach dem Obigen thun mußte, wenn er mit Lukas Nazaret als den ursprünglichen Wohnort von Jesu Eltern kannte, thut er es gerade auf die entgegengesetzte Art, welche unwidersprechlich beweist, daß seine Voraussetzung die umgekehrte von der des Lukas war. Denn wenn er den aus Aegypten zurückkehrenden Joseph nur aus Furcht vor Archelaus nicht nach Judäa gehen läßt: so schreibt er ihm ja eine Geneigtheit zu, sich wieder dahin zu begeben; eine Geneigtheit, welche unbegreiflich bleibt, wenn ihn nach Bethlehem nur der Schatzungsbefehl geführt hatte, und einzig unter der Voraussetzung sich erklärt, daß er schon vorher dort wohnhaft gewesen. Andrerseits, indem Matthäus für die Ansiedelung in Nazaret nur jene Gefahr (nebst dem Zwecke der Erfüllung einer Weissagung) angibt: so kann er ein ursprüngliches Zuhausesein in Nazaret nicht voraussetzen; da dieses ja ein für sich entscheidender Grund gewesen wäre, neben welchem es jenes andern nicht bedurft hätte.

Da hienach die Schwierigkeit einer Vereinigung des Matthäus mit Lukas in diesem Stücke darauf beruht, daß es sich nicht will denken lassen, wie Jesu Eltern, aus Aegypten zurückkommend, im Sinne haben konnten, sich noch einmal nach Bethlehem zu begeben, wenn dieses nicht ihre ursprüngliche Heimath war: so haben sich die Bemühungen der Erklärer hauptsächlich auf den Punkt hinwenden müssen, noch anderweitige Gründe ausfindig zu machen, durch welche in Joseph

und Maria seine Neigung veranlaßt sein konnte. Solche Versuche finden sich schon sehr frühe. An Lukas anknüpfend, welcher, so bestimmt er Nazaret als den Wohnort der Eltern Jesu voraussetzt, doch auch Bethlehem dem Joseph nicht ganz fremd sein, sondern als Stammort mit ihm in Beziehung stehen läßt, scheint Justin der Märtyrer Nazaret zwar als Wohnort, Bethlehem aber als Geburtsort Josephs vorauszusetzen, [2]) und Credner glaubt in dieser Justinischen Nachricht die Quelle und die Ausgleichung der abweichenden Berichte unserer beiden Evangelisten zu finden. [3]) Allein, für's Erste, ausgeglichen sind sie hiedurch keineswegs. Denn wenn doch als der Ort, wo sich Joseph häuslich niedergelassen hatte, auch hier Nazaret stehen bleibt, so zeigt sich immer kein Grund für ihn, nach seiner Rückkehr von der ägyptischen Flucht auf Einmal seinen bisherigen Wohnort mit seinem Geburtsorte zu vertauschen; zumal er auch zu der früheren Reise dahin nach Justin selbst nicht etwa durch einen Plan, sich dort anzusiedeln, sondern lediglich durch die Schatzung veranlaßt worden war, ein Anlaß, welcher nach der Flucht jedenfalls fehlte. So steht die Darstellung Justin's mehr auf der Seite des Lukas, und reicht nicht hin, um den Matthäus mit ihm zu vereinigen. Daß aber die Justinische Nachricht auch die Quelle der beiden unsrigen sein sollte, ist noch weniger zu glauben. Denn wie aus der Angabe bei Justin, welche doch schon Nazaret als Wohnort, und die Schatzung als Veranlassung der Reise nach Bethlehem hat, die Erzählung des Matthäus habe entstehen können, welche von beidem nichts weiß, begreift man

---

[2]) Dial. c. Tryph. 78: ἀνεληλύθει (Ἰωσὴφ) ἀπὸ Ναζαρὲτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βηθλεὲμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι. Indeß könnte man das ὅθεν ἦν möglicherweise als Bezeichnung des bloßen Stammorts fassen; zumal wenn man den Zusatz Justins erwägt: ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικέσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰκδα τὸ γένος ἦν.

[3]) Beiträge zur Einleit. in das N. T. 1, S. 217. Vergl. Hoffmann, S. 238 f. 277 ff.

nicht; und überhaupt, wo sich einestheils zwei divergirende Berichte, anderntheils eine ungenügende Verbindung derselben findet, da ist gewiß nicht diese das ursprüngliche und jene abgeleitet, sondern umgekehrt: und eben in dieser Rolle, Ausgleichungen zu versuchen, haben wir den Justin oder seine Quellen schon oben, bei Gelegenheit der Genealogien, kennen gelernt.

Ein nachhaltigerer Ausgleichungsversuch ist in dem apokryphischen Evangelium de nativitate Mariae gemacht worden, und hat auch bei neueren Theologen vielen Beifall gefunden. Nach diesem Apokryphum ist das elterliche Haus der Maria in Nazaret, und obwohl im Tempel zu Jerusalem erzogen, und dort mit Joseph verlobt, kehrt sie doch, nachdem dies geschehen, zu ihren Eltern nach Galiläa zurück. Joseph hingegen war nicht bloß gebürtig von Bethlehem, wie Justin sagen zu wollen scheint, sondern er hatte auch sein Haus daselbst, und holte die Maria dahin heim.[4] Allein diese Ausgleichung ist nun zu sehr zu Gunsten des Matthäus, gegen den Lukas. Denn die Schatzung nebst Zubehör ist weggelassen und mußte weggelassen werden, weil, wenn Joseph in Bethlehem zu Hause, und nur um seine Braut heimzuholen nach Nazaret gereist war, nicht erst der Census ihn wieder dorthin gerufen haben würde, sondern er wäre nach wenigen Tagen Abwesenheit von selbst zurückgekehrt; hauptsächlich aber, wenn er in Bethlehem sein Heimwesen (eine domus zu disponiren) hatte: so brauchte er bei seiner Dahinkunft nicht ein κατάλυμα aufzusuchen, um auch in diesem keinen Raum zu finden, sondern er würde die Maria unter sein eigenes Dach geführt haben. Daher nehmen neuere Ausleger, welche die Auskunft des Apokryphums sich zu Nutze machen, aber auch die Schatzung des Lukas nicht fallen lassen wollen, an, Joseph habe zwar früher in Bethlehem gewohnt und gearbeitet, doch keine eigene

---

[4]) C. 1. 8. 10.

Wohnung daselbst besessen, und auch als ihn die Schatzung, ehe er's dachte, dahin zurückrief, noch nicht für eine solche gesorgt gehabt. [5]) Allein nicht nur nicht als Ansäßige, sondern nicht einmal als Fremde die sich ansiedeln wollen, vielmehr nur als solche, die nach möglichst kurzem Aufenthalte wieder abzureisen gedenken, erscheinen nach Lukas Jesu Eltern in Bethlehem. Setzt diese Annahme die Eltern Jesu als sehr arm voraus: so will Olshausen zum Behuf der Ausgleichung der vorliegenden Differenz sie lieber bereichern, indem er annimmt, sie haben sowohl in Bethlehem als in Nazaret Besitzungen gehabt, hätten also an dem einen oder andern Orte sich niederlassen können: aber unbekannte Umstände haben nach der Rückkehr aus Aegypten sie geneigt gemacht, für Bethlehem sich zu entscheiden, bis die himmlische Warnung dazwischen getreten sei. Jenen von Olshausen unbestimmt gelassenen Grund, der den Eltern Jesu eine Niederlassung in Bethlehem wünschenswerth machte, geben andere Ausleger, wie Heydenreich, [6]) dahin an, es habe ihnen am schicklichsten scheinen müssen, daß der ihnen geschenkte Davidssohn in der Davidsstadt erzogen werde.

Hiebei sollten sich aber die Theologen doch so weit an Neander's Redlichkeit spiegeln, um mit ihm einzugestehen, daß von dieser Absicht der Eltern Jesu, sich in Bethlehem niederzulassen, und von den Ursachen, welche sie bewogen, diesen Plan hernach aufzugeben, Lukas nichts weiß, sondern nur Matthäus. Aber was weiß denn Matthäus für Ursachen dieser angeblichen Aenderung des Planes anzugeben? Den Magierbesuch, den Kindermord, Traumgesichte auf der ägyptischen Flucht: Erzählungen, deren nachweislich unhistorischer Charakter sie durchaus ungeeignet macht, der Angabe einer Aenderung des Wohnsitzes von Seiten der Eltern Jesu zur Gewähr zu dienen. Andrerseits, gesteht Neander zu, möge

---

[5]) So Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 178.

[6]) Ueber die Unzulässigkeit der mythischen Auffassung u. s. f. 1, S. 101.

der Verfasser des ersten Evangeliums von der besondern Ursache, durch welche dem Lukas zufolge die Reise nach Bethlehem herbeigeführt war, nichts gewußt, und daher Bethlehem für den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu genommen haben: und dennoch könne, obgleich nicht in dem Bewußtsein beider Schriftsteller zusammen vorhanden, in der Wirklichkeit der Inhalt beider Berichte ineinandergegriffen haben. [7]) Allein, wie oben, wodurch begründet denn nun Lukas die Reise nach Bethlehem? Durch die Schatzung; welche nach unserer früheren Untersuchung eine ebenso morsche Stütze für diese Angabe ist, als der Kindermord und seine Folgen für die des Matthäus. Auch hier demnach geht es nicht an, durch Einräumung der Unbekanntschaft des einen Berichterstatters mit dem, was der andere berichtet, die von beiden erzählten Thatsachen zu retten: da jeder nicht bloß das Nichtwissen des andern, sondern außerdem noch die Unwahrscheinlichkeit seines eigenen Berichtes gegen sich hat.

Doch wir müssen die einzelnen Seiten und Bestandtheile der beiderseitigen Angaben erst noch genauer unterscheiden. Da dem eben Bemerkten zufolge die Wohnortsveränderung der Eltern Jesu bei Matthäus mit den unhistorischen Daten des bethlehemitischen Kindermords und der Flucht nach Aegypten so zusammenhängt, daß ohne diese jede Veranlassung einer späteren Verlegung des Wohnsitzes hinwegfällt: so werden wir in diesem Stücke auf die Seite des Lukas treten, welcher die Eltern Jesu nach wie vor dessen Geburt an demselben Orte wohnen läßt. Dafür hängt dann aber bei Lukas die Angabe, Jesus sei an einem andern Orte geboren als wo seine Eltern wohnhaft waren, mit einem eben so wenig historischen Datum, nämlich der Schatzung, zusammen, und mit dieser fällt jeder Anlaß für die Eltern Jesu weg, bei herannahender Entbindung der Maria eine so weite Reise zu unternehmen: so daß

---

7) L. J. Ch. S. 33.

wir in diesem Stücke uns auf die Seite des Matthäus neigen werden, wenn er Jesus nicht auswärts, sondern an dem Wohnorte seiner Eltern geboren sein läßt. Doch nur dieß Formelle und Negative haben wir bis jetzt, daß die Angaben der Evangelisten unverbürgt sind, nach welchen Jesu Eltern an einem andern Orte früher gewohnt haben sollen als später, und Jesus anderswo geboren wäre, als wo seine Eltern wohnten: über das Positive und Materielle, welches denn dieser Ort gewesen, ist die Untersuchung erst anzustellen.

In dieser Hinsicht werden wir nun in entgegengesetzter Richtung auseinandergezogen, indem wir als Geburtsort Jesu, wo wir nach unserem eben gewonnenen Ergebniß keinen Grund haben, seine Eltern nicht auch wohnhaft zu denken, in beiden Evangelien Bethlehem angegeben finden; als späteren Wohnort dagegen, welchen nach dem Obigen nur eine unverbürgte Angabe uns verbieten will auch als den ursprünglichen und somit als Geburtsort Jesu anzusehen, gleichfalls in beiden Nazaret. Dieser Widerspruch ist unauflöslich, wenn beide Richtungen wirklich gleich stark anziehen; er löst sich aber, sobald auf der einen Seite das Band reißt, und uns der andern Richtung ungehindert folgen läßt. Prüfen wir zuerst das Band, welches uns an die Annahme des galiläischen Nazaret als des späteren Wohnsitzes der Eltern Jesu knüpft, so besteht es nicht allein in der trockenen Angabe der vorliegenden Stellen im zweiten Kapitel des Matthäus und Lukas, daß die Eltern Jesu nach dessen Geburt sich in Nazaret aufgehalten: sondern in einer fortlaufenden Reihe von Daten aus der evangelischen und der ältesten Kirchengeschichte. Der Galiläer, der Nazarener, war der stehende Beiname Jesu: als Jesus von Nazaret stellte ihn Philippus dem Nathanael vor, welcher ihm die Frage zurückgab: was kann aus Nazaret Gutes kommen? (Joh. 1, 46 f.) Nazaret wird nicht bloß als der Ort, ὃ ἦν τεθραμμένος (Luc. 4, 16), sondern geradezu auch als seine πατρὶς bezeichnet (Matth. 13, 34. Marc. 6, 1.); als Jesus der Nazaretaner wird er von den Leuten kenntlich gemacht

(Luc. 18, 37.) und von den Dämonen angerufen (Marc. 1, 24); noch am Kreuze bezeichnet ihn die Ueberschrift als Nazarener (Joh. 19, 19.), und nach seiner Auferstehung verkündigen die Apostel allenthalben Jesum vom Nazaret (A. G. 2, 22.) und thun in seinem Namen als des Nazareners Wunder (A. G. 3, 6.). Auch seine Anhänger wurden noch längere Zeit Nazarener genannt, und erst in späteren Zeiten ging dieser Name auf eine ketzerische Sekte über.[8] Diese Benennung setzt, wenn auch nicht dieß, daß Jesus von Nazaret gebürtig ist, so doch einen längeren Aufenthalt desselben an dem gedachten Orte voraus; ein Aufenthalt, welcher, da sich Jesus, glaubwürdigen Nachrichten zufolge (Luc. 4, 16 f. und die Parall.), während seines öffentlichen Lebens nur vorübergehend daselbst verweilt hat, einzig in seine frühere Lebensperiode fallen kann, welche er im Schooße seiner Familie verlebte. Diese also, und namentlich seine Eltern, müssen während der Kindheit Jesu in Nazaret gewohnt haben, und wenn einmal, dann ohne Zweifel von jeher, da wir keinen geschichtlichen Grund haben, eine Wohnortsveränderung anzunehmen: so daß dieser eine der beiden widersprechenden Sätze alle die Festigkeit hat, die man von Thatsachen aus so alter und dunkler Zeit erwarten kann.

Auch der andere Satz jedoch, daß Jesus in Bethlehem geboren sei, ruht keineswegs nur auf der Angabe unserer ersten Kapitel, sondern zugleich auf der durch eine Prophetenstelle veranlaßten Erwartung, daß der Messias in Bethlehem werde geboren werden (vergl. mit Matth. 2, 5 f. Joh. 7, 42.). Aber eben dieß ist eine gefährliche Stütze, und derjenige sollte sie gerne missen, welcher Jesu Geburt in Bethlehem als historisch festhalten will. Denn wo der Nachricht von einem Erfolge eine lange Erwartung desselben vorangeht, da muß schon ein starker Verdacht entstehen, ob nicht die Erzählung, daß

---

[8]) Tertull. adv. Marcion. 4, 8. Epiphan. haer. 29, 1.

das Erwartete eingetroffen sei, nur der Voraussetzung, daß es habe eintreffen müssen, ihre Entstehung verdanken möge. Zumal wenn jene Erwartung ungegründet war; wie hier der Erfolg eine falsche Auslegung eines prophetischen Orakels bestätigt haben müßte. Also diese prophetische Grundlage der Geburt Jesu in Bethlehem benimmt der historischen, welche in der Erzählung von Matth. und Luc. 2. liegt, ihre Kraft, indem die letztere nur auf die erstere gebaut erscheint, und folglich mit ihr hinfällt. Außer diesen aber sucht man einen anderweitigen Beleg für jene Annahme vergeblich. Nirgends sonst im N. T. wird Jesu bethlehemischer Geburt erwähnt; nirgends tritt er mit diesem seinem angeblichen Geburtsort in irgend eine Beziehung, oder erweist ihm die Ehre eines Besuchs, die er doch dem unwürdigen Nazaret nicht versagt; nirgends beruft er sich auf jene Thatsache als einen Mitbeweis seiner Messianität, unerachtet er dazu die bestimmteste Veranlassung hatte, da sich Manche an seiner galiläischen Abkunft stießen, und sich darauf beriefen, daß der Messias aus der Davidsstadt Bethlehem kommen müsse (Joh. 7, 42.). [9]) Zwar sagt hier Johannes nicht, daß diese Bedenklichkeiten in Gegenwart Jesu geäußert worden seien; [10]) aber wie er unmittelbar vorher (V. 39.) eine Rede Jesu mit der eigenen Bemerkung begleitet hat, es habe damals noch kein πνεῦμα ἅγιον gegeben: so würde auch hier die Erläuterung an der Stelle gewesen sein, das Volk habe nämlich noch nicht gewußt, daß Jesus von Bethlehem gebürtig gewesen. Man wird eine solche Notiz für einen Johannes zu äußerlich und unbedeutend finden; allein so viel ist gewiß: wenn er mehrmals von der Meinung der Leute, daß Jesus ein geborener Nazarener sei, und ihrem Anstoß daran zu erzählen hatte, so mußte er, wenn

---

[9]) Vgl. K. Ch. L. Schmidt in Schmidt's Bibliothek, 3, 1. S. 123 f.; Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 230.

[10]) Worauf sich z. B. Heydenreich beruft, über die Unzulässigkeit u. s. f. 1, S. 99.

er es anders wußte, eine berichtigende Bemerkung hinzufügen, oder er erregte den falschen Schein, als stimme auch er jener Meinung bei. Nun aber findet sich nicht bloß an jener Stelle, sondern auch Joh. 1, 46 ff. ein solcher Anstoß, welchen hier, wie schon oben erwähnt, Nathanael an der nazaretanischen Abkunft Jesu nimmt, ohne daß diese Meinung unmittelbar oder mittelbar berichtigt würde; denn nirgends erfährt er nachher, daß dieser Gute wirklich nicht aus Nazaret gewesen, sondern er muß lernen, daß auch aus Nazaret etwas Gutes kommen könne. Ueberhaupt, wäre Jesus, wenn auch noch so zufällig, in Bethlehem geboren gewesen: so wäre es, bei der Bedeutung, welche dieß für den Glauben an seine Messianität gehabt hätte, nicht zu begreifen, wie ihn auch die Seinigen immer nur den Nazarener nennen konnten, ohne diesem, von den Gegnern mit polemischem Accent ausgesprochenen Beinamen den apologetischen Ehrennamen des Bethlehemiten entgegenzustellen. — Ist die Angabe von Jesu Geburt in Bethlehem auf diese Weise von allen gültigen historischen Zeugnissen verlassen; ja hat sie bestimmte geschichtliche Thatsachen gegen sich, und läßt sie sich namentlich mit dem, was uns nun feststeht, daß die Eltern Jesu später, und, wie wir nicht anders wissen, auch von jeher, in Nazaret gewohnt haben, und daß Jesus, sofern uns keine glaubwürdige Nachricht vom Gegentheil versichert, an keinem, von dem Wohnsitze seiner Eltern verschiedenen Orte geboren sei, nicht vereinigen: so kann es uns keine Ueberwindung mehr kosten, uns dahin zu entscheiden, daß Jesus nicht in Bethlehem, sondern, da wir keine andere sichere Spur haben, am wahrscheinlichsten in Nazaret geboren sei.

Demnach würde sich in diesem Punkte das Verhältniß der beiden Evangelisten folgendermaßen stellen. Was das Formelle betrifft, hätte jeder zur Hälfte Recht und zur Hälfte Unrecht: Lukas Recht in der Behauptung der Identität des früheren Wohnortes der Eltern Jesu mit dem späteren, und hierin hätte Matthäus Unrecht; Matthäus Recht in der Festhaltung der

Identität des Geburtsortes Jesu mit dem Wohnorte seiner Eltern, und hierin wäre der Irrthum auf Seiten des Lukas. In Hinsicht auf das Materielle aber hat Lukas darin das völlig Richtige, daß er vor wie nach der Geburt Jesu dessen Eltern in Nazaret wohnen läßt, wo Matthäus nur die halbe Wahrheit hat, daß sie nämlich nach Jesu Geburt daselbst ansäßig gewesen; in der Angabe aber, daß Jesus in Bethlehem geboren worden, haben beide entschieden Unrecht. Woher nun alles Falsche bei beiden kommt, das ist die jüdische Meinung, der sie nachgaben, der Messias müsse zu Bethlehem geboren sein; woher aber alles Richtige, das ist die Thatsache, welche sie vorfanden, daß Jesus immer als Nazaretaner gegolten hat; woher endlich das verschiedene Verhältniß des Wahren und Falschen in beiden, und das Uebergewicht des lezteren bei Matthäus, das ist die verschiedene Weise, wie sich beide zu jenen Prämissen verhielten. Galt es nämlich eine Vereinigung der beiden Punkte: des historischen Datums, daß Jesus als Nazaretaner bekannt war, und des prophetischen Postulats, daß er, als Messias, zu Bethlehem geboren sein müsse: so vollzog Matthäus, oder die Sage, welcher er folgte, nach der vorwiegenden Richtung dieses Evangeliums auf prophetischen Pragmatismus, die Vereinigung so, daß das Uebergewicht auf das vom Propheten an die Hand gegebene Bethlehem gelegt, dieses schon als die ursprüngliche Heimath der Eltern Jesu angenommen, und Nazaret als der, nur durch eine spätere Wendung der Dinge herbeigeführte Zufluchtsort dargestellt wurde; wogegen der mehr historisch-pragmatische Lukas diejenige Gestaltung der Sage aufnahm oder selbst bildete, nach welcher auf das von der Geschichte an die Hand gegebene Nazaret der Hauptnachdruck gelegt, es als der ursprüngliche Wohnort der Eltern Jesu gefaßt, und der Aufenthalt in Bethlehem nur als ein in Folge eines zufälligen Ereignisses zwischeneingetretener betrachtet wurde.

Bei diesem Stande der Sache wird es wohl Niemand

vorziehen wollen, weder mit Schleiermacher [11]) die Frage über das Verhältniß der beiden Berichte zum Thatbestand unentschieden zu lassen, noch mit Sieffert [12]) einseitig für den Lukas sich zu entscheiden. [13])

---

[11]) Ueber den Lukas, S. 49. Ein ähnliches Schwanken bei Theile, zur Biographie Jesu, §. 15.

[12]) Ueber den Ursprung u. s. w., S. 68 f. und S. 138.

[13]) Vergl. Ammon, Fortbildung, 1, S. 194 ff.; de Wette, exeget. Handb., 1, 2, S. 24 f.; George, S. 84 ff. — Diese Erscheinung, daß von einer Aufgabe verschiedene Erzähler verschiedene Lösungen versuchen, und diese hernach, oft sogar in Einem Buche, zusammengestellt werden, läßt sich durch eine Masse A. T.licher Beispiele belegen. So gibt die Genesis von dem Namen des Isaak eine dreifache Ableitung; von dem des Jakob eine doppelte (25, 26. 27, 36); eben so von den Namen Edom (25, 25. 25, 30) und Bersaba (21, 31. 26, 33). Vergl. de Wette, Kritik der mos. Gesch., S. 110. 118 ff., und meine Streitschriften, 1, 1, S. 83 ff.

Fünftes Kapitel.

Der erste Tempelbesuch und die Bildung Jesu.

§. 40.

Der zwölfjährige Jesus im Tempel.

Ueber die ganze Periode von der Rückkehr der Eltern Jesu mit ihrem Kinde aus Aegypten bis zu der Taufe Jesu durch Johannes geht das Matthäus-Evangelium stillschweigend hinweg, und auch Lukas weiß uns aus der langen Zeit von der ersten Kindheit Jesu bis zu seinem Mannesalter nur Einen Vorfall noch zu berichten: die Art und Weise nämlich, wie er im zwölften Lebensjahre im Tempel zu Jerusalem auftrat (2, 41—52.). Diese Erzählung aus der beginnenden Jugend Jesu unterscheidet sich von den bisher betrachteten aus seiner Kindheit nach der richtigen Beobachtung von Heß [1]) dadurch, daß sich in derselben Jesus nicht mehr, wie in jenen, bloß leidend verhält, sondern eine thätige Probe von seiner hohen Bestimmung ablegt; und zwar hat man dieselbe von jeher als eine solche besonders geschätzt, die uns den Moment zeige, in welchem das höhere Bewußtsein in Jesu hervorgetreten sei. [2])

[1]) Geschichte Jesu, 1, S. 110.
[2]) Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 145 f.

Im zwölften Jahre, wo nach jüdischer Sitte der Knabe zum selbstständigen Antheil an den heiligen Gebräuchen gelangte, nahmen dieser Erzählung zufolge die Eltern, wie es scheint zum erstenmale, Jesum zum Paschafeste nach Jerusalem mit. Nach Ablauf der Festzeit traten die Eltern den Rückweg an; daß der Sohn ihnen fehlte, bekümmerte sie zunächst nicht, weil sie ihn irgendwo bei der Reisegesellschaft vermutheten. Erst nachdem sie eine Tagreise ohne ihn zurückgelegt, und ihn bei Verwandten und Bekannten vergeblich gesucht, kehren sie nach Jerusalem zurück, um dort nach ihm zu sehen. — Dieß Benehmen der Eltern Jesu kann befremden. Es ist mit der Sorgfalt, die man von denselben voraussetzen zu dürfen glaubt, schwer zu reimen, daß sie das ihnen anvertraute Himmelskind so lange aus den Augen gelassen haben sollen, und man hat ihnen daher von manchen Seiten in Bezug auf diesen Fall geradezu Nachlässigkeit und Pflichtversäumniß vorgeworfen [3]). Wenn man hiegegen zur Rechtfertigung der Eltern Jesu sich im Allgemeinen darauf beruft, daß bei einer liberalen Erziehung eine solche dem Knaben gestattete größere Freiheit leicht denkbar sei [4]): so wäre selbst nach unsern modernen Begriffen ein solches Außerachtlassen eines zwölfjährigen Knaben von Seiten der Eltern mehr als nur liberal, und wie vollends nach den strengeren Ansichten, welche das Alterthum, auch das jüdische, von Kinderzucht hatte? Wird aber bemerkt, daß insbesondere, wie die Eltern Jesu ihren Sohn kannten, sie seinem Verstand und Charakter wohl so weit haben trauen können, um von einem solchen freieren Gehenlassen keine Gefahr für ihn befürchten zu müssen [5]): so kann man aus ihrer nachherigen Angst ersehen, daß sie hierin ihrer Sache doch nicht so ganz gewiß waren. Unerwartet bleibt also immer ihr Benehmen, ohne daß es jedoch damit

---

3) Olshausen, a. a. O. 1, 150.

4) Hase, Leben Jesu, §. 37.

5) Heydenreich, über die Unzulässigkeit u. s. f. 1, S. 103.

unglaublich, oder schon durch diesen Zug die ganze Erzählung unwahrscheinlich würde; denn die Eltern Jesu sind uns ja keine Heiligen, welchen kein Fehler zugetraut werden dürfte.

Nach Jerusalem umgekehrt, finden sie am dritten Tage den Sohn im Tempel, ohne Zweifel in einer der äußeren Hallen, unter einem consessus von Lehrern, in einer Unterredung mit ihnen begriffen, und als Gegenstand allgemeiner Bewunderung (V. 45. f.). Hier könnte es nach einigen Spuren scheinen, als wäre Jesu den Lehrern gegenüber ein höheres Verhältniß gegeben, als es einem zwölfjährigen Knaben zukommen konnte. Schon das *καθεζόμενον* (V. 46.) hat Anstoß erregt, da nach jüdischen Nachrichten erst nach dem weit späteren Tode des Rabban Gamaliel die Sitte aufgekommen ist, daß die Rabbinenschüler saßen, während sie bis dahin in der Schule hatten stehen müssen [6]; allein diese jüdische Tradition ist zweifelhaft [7]. Auch das hat man anstößig gefunden, daß Jesus sich nicht blos receptiv als *ἀκέων*, sondern auch activ als *ἐπερωτῶν* zu den Lehrern verhalte, und so gleichsam als ihren Lehrer zu geriren scheine. So fassen es freilich die apokryphischen Evangelien, nach welchen Jesus schon vor seinem zwölften Jahre alle Lehrer durch seine Fragen verlegen macht [8], und seinem Informator im Alphabet die mystische Bedeutung desselben aufschließt [9]; bei jenem Tempelbesuch aber Streitfragen wie die über den Messias als zugleich Davids Sohn und Herrn (Matth. 22, 41. f.) auf die Bahn bringt [10], und sofort gleichsam in allen Facultäten Unterricht ertheilt. [11]) Wäre freilich das *ἐρωτᾷν* und *ἀποκρίνεσθαι* von einem solchen belehrenden Verhältniß zu verstehen: so müßten wir eines so

---

6) Megillah f. 21, bei Lightfoot z. d. St.

7) S. bei Kuinöl, in Luc. p. 353.

8) Evangel. Thomae c. 6 ff. Bei Thilo, S. 288 ff. und evang. infant. arab. c. 48 ff. p. 123 ff. bei Thilo.

9) Ebend.

10) Evang. inf. arab. c. 50.

11) Im angef. Kap. und den folgenden; vergl. ev. Thomae c. 19.

unnatürlichen Zuges wegen [12]) die evangelische Erzählung verdächtig finden. Allein zu einer solchen Auffassung der Worte nöthigt uns nichts, da nach jüdischer Sitte der rabbinische Unterricht von der Art war, daß nicht bloß die Lehrer den Schülern, sondern auch diese den Lehrern Fragen vorlegten, wenn sie über etwas Aufschluß wünschten [13]). So dürfen wir daher auch hier an solche, einem Knaben geziemende Fragen um so wahrscheinlicher denken, als unser Text nicht ohne Absicht, wie es scheint, die Verwunderung der Lehrer nicht an die Fragen, sondern an die *ἀποκρίσεις* Jesu knüpft, also an dasjenige, worin sich Jesus am meisten als verständigen Schüler zeigen konnte. — Bedenklicher könnte der Ausdruck scheinen, daß der Knabe Jesus *ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων* gesessen habe. Denn was einem Schüler ziemte, das sagt uns Paulus A. G. 22, 3., nämlich sich zu bilden *παρὰ τὲς πόδας* der Rabbinen, indem diese auf Kathedern, die Schüler aber auf dem Boden saßen [14]), nicht aber mitten unter den Lehrern Platz zu nehmen. Freilich glaubt man das *ἐν μέσῳ* bald so erklären zu können, daß es nur ein Sitzen zwischen den Lehrern bedeute, indem mehrere Lehrer auf ihren Suggesten, und zwischen diesen Jesus mit andern Schülern auf der Erde sitzend vorgestellt werde [15]); bald soll es überhaupt nur in Gesellschaft von Lehrern, d. h. in der Synagoge, bedeuten [16]): allein dem Wortsinn nach scheint doch *καθέζεσθαι ἐν μέσῳ τινῶν*, wenn auch nicht, wie Schöttgen in majorem Jesu gloriam glaubt [17]), einen Ehrenplatz, so doch ein Sitzen in gleichem Verhältniß mit Anderen zu bezeichnen. Man darf sich auch nur die Frage vorlegen, ob es

---

12) Dafür erkennt diese Vorstellung auch Olshausen an, S. 151.

13) S. die Belege (z. B. Hieros. Taanith 67, 4.) bei Wetstein und Lightfoot z. d. St.

14) Lightfoot, horae, S. 742.

15) Paulus, a. a. O. S. 279.

16) Kuinöl, a. a. O. S. 353 f.

17) Horae, 2, S. 886.

mit dem Geiste unsrer Erzählung harmoniren würde, statt des καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων die Formel καθ. παρὰ τὸς πόδας τ. δ. zu setzen? so wird man sich dieß gewiß verneinen müssen, aber ebendamit anerkennen, daß unsre Erzählung Jesum zu den Lehrern in ein anderes Verhältniß als in das eines Lernenden setzt, welches letztere doch für einen, auch noch so begabten, Knaben von zwölf Jahren das allein naturgemäße ist. Denn daß in Jesum nichts von außen, von fremder Weisheit sich hineingebildet habe, weil dieß der Bestimmung des Messias, als des absolut Bestimmenden, zuwider gewesen wäre, — diese Behauptung Olshausen's [18]) widerspricht dem von ihm selbst vorangestellten kirchlichen Grundsatze, daß Jesus in seiner menschlichen Erscheinung dem allgemein menschlichen Entwicklungsgange gefolgt sei. Denn dieser besteht nicht bloß darin, daß es mit dem Menschen nur stufenweise aufwärts geht, sondern das Wesentlichere ist dieß, daß die Entwickelung des Menschen, geistige wie leibliche, durch das Wechselspiel von Aufnehmen und Einwirken bedingt ist. Dieß in Bezug auf Jesu leibliches Leben zu läugnen, und z. B. zu sagen, die Speise, welche er zu sich genommen, habe nicht durch wirkliche Assimilation zur Nahrung und zum Wachsthum seines Leibes gedient, sondern ihm nur Veranlassung gegeben, sich von innen heraus zu reproduciren, dieß würde Jedem als Doketismus in die Augen fallen: und dieselbe Behauptung in Bezug auf seine geistige Entwickelung, daß er nämlich nichts von außen in sich hineingebildet, sondern, was er von Andern hörte, nur als Anlaß gebraucht habe, aus sich selbst eine Wahrheit um die andere hervorzuholen, das sollte etwas Andres, als ein feinerer Doketismus sein? Wirklich auch, wenn man nach dieser Ansicht sich von der Unterhaltung Jesu mit den Lehrern im Tempel eine Vorstellung zu bilden versucht, so kommt sie wenig natürlich heraus. Er soll nicht gelehrt haben, aber auch nicht eigentlich belehrt worden sein, sondern die

---

[18]) A. a. O. S. 151.

Reden der Lehrer sollen nur die Veranlassung abgegeben haben, daß er sich selbst belehrte, daß ihm namentlich über seine eigene Bestimmung ein immer helleres Licht aufging. Aber dieß wird er dann gewiß auch ausgesprochen haben: so daß doch wieder eine lehrende Stellung des Knaben herauskäme, welche Olshausen selbst als monströs bezeichnet. Wenigstens ein solches indirectes Lehren käme heraus, wie es Heß annimmt, wenn er vermuthet, Jesus habe wohl damals schon die ersten Versuche gemacht, die Vorurtheile, welche in den Synagogen herrschten, zu bestreiten, indem er durch ein gutmüthiges Fragen und Erklärungfordern, wie man es der kindlichen Unschuld gern erlaube, den Lehrern Anlaß gegeben habe, die Schwäche von manchen ihrer Lehrsätze einzusehen. [19]) Aber auch ein solches Auftreten des zwölfjährigen Knaben ist der wahrhaft menschlichen Entwickelung, welche auch der Gottmensch durchgemacht haben soll, nicht angemessen. Dergleichen Reden eines Knaben hätten freilich ein allgemeines Erstaunen der Versammelten erregen müssen: aber eben auch dieser Ausdruck: *ἐξίςαντο πάντες οἱ ἀκȣ́οντες αὐτȣ̃*, sieht einer panegyrischen Formel gar zu ähnlich. [20])

Es läßt hierauf die Erzählung die vorwurfsvolle Frage der Mutter Jesu an den wiedergefundenen Sohn folgen, warum er den Eltern das Herzeleid dieses kummervollen Suchens nicht erspart habe? worauf er die Antwort gibt, welche eigentlich die Spitze der ganzen Erzählung bildet, ob sie nicht hätten wissen können, daß er nirgends anders, als im Hause seines Vaters, im Tempel, zu suchen sei? (V. 48. f.) Diese Bezeichnung Gottes als *τȣ̃ πατρὸς* könnte man unbestimmt davon nehmen

---

19) Geschichte Jesu, 1, S. 112.

20) Auch in demjenigen, was uns Josephus Aehnliches von sich aus seinem vierzehnten Jahre berichtet, ist die panegyristische Uebertreibung des selbstgefälligen Mannes nicht zu verkennen. Vita, 2: *Ἔτι δ᾽ ἄρα παῖς ὢν περὶ τεσσαρεςκαιδέκατον ἔτος διὰ τὸ φιλογράμματον ὑπὸ πάντων ἐπῃνȣ́μην, συνιόντων ἀεὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν τῆς πόλεως πρώτων ὑπὲρ τȣ̃ παρ᾽ ἐμȣ̃ περὶ τῶν νομίμων ἀκριβέςερόν τι γνῶναι.*

wollen, daß er dadurch Gott als den Vater aller Menschen, und nur so auch als den seinigen, darstellen wolle. Allein, es so zu verstehen, verbietet nicht allein das hinzugesetzte μȣ, da bei jenem Sinne (wie Matth. 6, 9.) ἡμῶν stehen müßte, sondern hauptsächlich, daß Jesu Eltern diese Rede nicht verstehen (V. 50.); was bestimmt darauf hindeutet, daß der Ausdruck etwas Besonderes bedeuten muß, was hier nur das Geheimniß der Messianität Jesu sein kann, der, als Messias, υἱὸς θεȣ̃ im besondern Sinne war. Daß nun aber in dem 12jährigen Jesus schon das Bewußtsein seiner Messianität aufgegangen gewesen, ob dieß auf orthodoxem Standpunkte consequent angenommen werden könne, und ob es nicht gegen die auch von diesem Standpunkt behauptete menschliche Form der Entwickelung Jesu verstoße, soll hier nicht untersucht werden. Ebenso kann die natürliche Erklärung, welche das Bisherige als Geschichte, wenn auch wunderlose, festhalten zu müssen glaubt, welche also die Eltern Jesu durch eigenthümliche Fügung der Umstände schon vor seiner Geburt zu der Ueberzeugung von der Messianität ihres Kindes kommen, und diese ihrem Sohne von der ersten Kindheit an einflößen läßt, — auch diese kann sich zwar erklären, wie Jesus schon damals über sein messianisches Verhältniß zu Gott so im Klaren sein konnte; aber sie kann es nur durch das Postulat eines unerhörten Zusammentreffens der außerordentlichsten Zufälle. Wir hingegen, denen sich die bisher erzählten Begebenheiten weder im übernatürlichen, noch im natürlichen Sinne als geschichtliche bewährt haben, können uns nicht dazu verstehen, das Bewußtsein seiner messianischen Bestimmung schon so frühe in Jesu entwickelt zu setzen. Denn wenn zwar das Bewußtsein einer mehr subjectiven Bestimmung, wie zum Dichter, Künstler u. dgl., wobei Alles auf die, schon frühzeitig empfindbare, innere Begabung des Individuums ankommt, möglicherweise sehr frühe aufgehen kann: so ist doch eine objective Bestimmung, in welcher die Verhältnisse der gegenständlichen Wirklichkeit einen Hauptfactor ausmachen, wie die Bestimmung zum Staatsmann, zum Feldherrn,

zum Reformator einer Religion, schwerlich auch dem begabtesten Individuum jemals so frühe klar geworden, weil dazu eine Kenntniß der gegebenen Verhältnisse erforderlich ist, wie sie nur eine längere Beobachtung und reifere Erfahrung gewähren kann. Eben zu der letzteren Art aber gehört auch die Bestimmung zum Messias, und wenn diese in den Worten liegt, mit welchen Jesus im zwölften Jahre seinen Aufenthalt im Tempel gerechtfertigt haben soll: so kann er diese Worte damals gar nicht gesprochen haben.

Merkwürdig auch in anderer Beziehung ist es, daß (V. 50.) von Jesu Eltern gesagt wird, sie haben das Wort nicht verstanden, welches Jesus zu ihnen gesprochen hatte. Er hatte aber Gott seinen Vater genannt, in dessen Hause er sein müsse. Daß nun ihr Sohn in specifischem Sinne ein *υἱὸς ϑεᾶ* genannt werden würde, dieß war der Maria schon durch den verkündigenden Engel zu wissen gethan (Luc. 1, 32. 35.), und daß er eine besondere Beziehung zum Tempel haben würde, dieß konnten sie theils eben hieraus, theils aus dem glänzenden Empfange abnehmen, welchen er noch als Kind bei seiner ersten Darstellung im Tempel erfahren hatte. Die Eltern Jesu, oder wenigstens Maria, von welcher wiederholt gerühmt wird, daß sie die außerordentlichen Eröffnungen über ihren Sohn sorgfältig im Herzen bewahrt habe, sollten also über seine damalige Rede keinen Augenblick im Dunkeln geblieben sein. Aber auch schon bei jener Darstellung im Tempel hieß es, daß sich die Eltern Jesu über die Reden Simeons gewundert (V. 33.), sie also wohl nicht recht verstanden haben. Und zwar war dieß nicht von jenem Ausspruche Simeons bemerkt, daß ihr Knabe nicht allein *εἰς ἀνάςασιν*, sondern auch *εἰς πτῶσιν* gereichen, und das Herz seiner Mutter eine *ῥομφαία* durchdringen werde, von welcher Seite seines Berufs und Schicksals allerdings den Eltern Jesu noch nichts mitgetheilt worden war, worüber sie sich also wohl hätten verwundern können; sondern diese Eröffnungen macht Simeon erst nach der Verwunderung der Eltern, welche ihrerseits nur durch die Aeußerungen der

Freude Simeons über den Anblick des Retters, der zur Herrlichkeit Israels und zur Leuchte auch für die ἔθνη dienen werde, verursacht ist. Und hier nun wiederum ist keine Andeutung, daß die Verwunderung etwa der von Simeon ausgesprochenen Beziehung Jesu auch zu den Heiden gegolten hätte, was sie überdieß auch nicht wohl konnte, da diese weitere Bestimmung des Messias schon im A. T. gegeben war. Es bleibt mithin als Grund jener Verwunderung nur die von Simeon ausgesprochene Messianität des Kindes, welche ihnen aber schon längst durch Engel angekündigt, und von Maria in ihrem Lobgesang erkannt worden war. Ebenso unbegreiflich nun wie dort die Verwunderung, ist in unsrer Stelle das Nichtverstehen, und wir müssen sagen: haben die Eltern Jesu diesen Ausspruch des Zwölfjährigen nicht verstanden: so können jene früheren Mittheilungen nicht geschehen sein; oder, ist dieses Frühere wirklich vorgefallen, so kann ihnen jene spätere Rede nicht unverständlich geblieben sein. Sofern nun wir jene früheren Ereignisse als historische aufgehoben haben, könnten wir dieses später sich zeigende Nichtverstehen uns gefallen lassen: wenn wir nicht bei einem Berichte, dessen folgende Stücke mit den vorhergehenden so wenig zusammenstimmen, billig gegen alle mißtrauisch würden. Denn das ist ganz der Charakter — nicht einer geschichtlichen Nachricht, sondern einer Wundersage, ihre Figuren so permanent in der Stimmung des Verwunderns verbleiben zu lassen, daß sie nicht allein bei dem ersten Hervortreten des Außerordentlichen, sondern auch bei der zweiten, dritten, zehnten Wiederholung desselben, wo sie sich längst darein gefunden haben sollten, immer noch staunen und nichtverstehen: — natürlich, um durch diese fortdauernde Unfaßlichkeit das sich mittheilende Göttliche desto erhabener darzustellen. So wird, um aus der späteren Geschichte Jesu ein Beispiel hieherzuholen, der göttliche Rathschluß des Leidens und Sterbens Jesu in den evangelischen Erzählungen dadurch in seiner ganzen Erhabenheit geltend gemacht, daß auch die wiederholten deutlichen Eröffnungen über denselben von Seiten Jesu den Jüngern durchaus

unverständlich bleiben: wie hier das Mysterium von Jesu Messianität überhaupt dadurch noch gehoben wird, daß seine Eltern, so oft und klar es ihnen auch verkündigt worden war, doch bei jeder neuen, dasselbe betreffenden Rede auf's Neue erstaunen und nicht begreifen.

Auch die doppelte Schlußformel, daß Jesu Mutter alle diese Worte in ihrem Herzen bewahrt (V. 51.), und daß der Knabe forthin an Alter und Weisheit u. s. f. zugenommen (V. 52.), haben wir schon oben als beliebte Schluß- und Uebergangsformeln der hebräischen Heldensage kennen gelernt; besonders diejenige, welche das Heranwachsen betrifft, wie sie oben zweimal schon aus der Geschichte Simsons genommen schien, so ist sie dießmal beinahe gleichlautend mit der in Bezug auf Samuel gebrauchten.[21])

§. 41.

Auch dieses Stück noch mythisch.

Müssen wir nach dem Bisherigen auch hier den Einfluß der Sage anerkennen, so könnten wir, da der Grundstock der Begebenheit ein durchaus natürlicher ist, hier den vermittelnden Weg vorziehen, und nach Hinwegschaffung des Mythischen noch einen Rest von Geschichte zu retten suchen. Wir könnten also etwa annehmen, Jesu Eltern haben wirklich ihren Sohn in früher Jugend einmal nach Jerusalem zum Fest genommen, und da er ihnen hier (etwa noch vor ihrer Abreise) aus den Augen gekommen, haben sie ihn im Tempel wieder gefunden,

---

21) 1. Sam. 2, 26 (LXX): *καὶ τὸ παιδάριον Σαμυὴλ ἐπορεύετο μεγαλυνόμενον, καὶ ἀγαθὸν καὶ μετὰ Κυρίυ καὶ μετὰ ἀνθρώπων.*

Luc. 2, 52: *καὶ Ἰησῦς προέκοπτε σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ, καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις.*

Vergl. hiezu noch, was Josephus Antiq. 2, 9, 6. von der *χάρις παιδικὴ* des Moses zu sagen weiß.

wo er lernbegierig zu den Füßen der Rabbinen gesessen habe. Zur Rede gestellt, habe er erklärt, daß im Hause Gottes sein liebster Aufenthalt sei, [1]) welche Rede die Eltern erfreut und bei den Umstehenden Beifall gefunden habe. Das Weitere hätte, nachdem Jesus als Messias erkannt gewesen, die vergrößernde Sage hinzugethan. — Hier würde also alles Anstößige in unsrer Erzählung, das Sitzen des Knaben inmitten der Lehrer und seine Rede von Gott als seinem Vater in besondrem Sinne, etwa auch das Wegreisen der Eltern ohne den Sohn, weggeworfen; aber die Reise des 12jährigen Jesus, seine bewiesene Lernbegierde und Vorliebe zum Tempel, stehen gelassen. Diesen Zügen ist nun freilich auf negativem Wege nichts anzuhaben, indem sie nichts Unwahrscheinliches in sich schließen; ihre historische Wahrheit wird aber auch in dem Falle zweifelhaft, wenn sich positiv ein starkes Interesse der Sage zeigt, aus welchem die ganze Erzählung und namentlich auch diese für sich nicht unwahrscheinlichen Züge derselben hervorgegangen sein könnten.

Daß nun von großen Männern, welche sich im reifen Alter durch geistige Ueberlegenheit ausgezeichnet haben, gerne auch schon die ersten, vorbedeutenden Regungen ihres Geistes aufgefaßt, und wenn sie nicht historisch zu ermitteln sind, nach der Wahrscheinlichkeit erdichtet werden, ist bekannt. Namentlich aber auch in der hebräischen Geschichte und Sage finden wir diese Neigung mehrfach bethätigt. So wird von Samuel im A. T. selbst berichtet, daß er schon als Knabe eine göttliche Offenbarung und die Gabe der Weissagung erhalten habe (1. Sam. 3.), und von Moses, über dessen Knabenjahre die A.T.liche Erzählung schweigt, wußte die spätere Tradition, welcher Josephus und Philo folgen, auffallende Proben seiner frühen Entwickelung zu erzählen. Wie in dem vorliegenden Bericht Jesus sich über sein Alter verständig zeigt: so soll

---

[1]) S. Gabler, im neuesten theol. Journal 3, 1, S. 39.

dasselbe auch bei Moses der Fall gewesen sein; [2]) wie Jesus von dem eiteln Geräusche der festlich bewegten Stadt sich abwendend, im Tempel bei den Lehrern seine liebste Unterhaltung findet: so zog auch den Knaben Moses nicht kindisches Spiel, sondern nur ernste Beschäftigung an, und frühzeitig mußten ihm Lehrer bestellt werden, welchen er jedoch, wie der zwölfjährige Jesus, sich bald überlegen zeigte. [3])

Namentlich aber bildete nach jüdischer Sitte und Denkweise das zwölfte Jahr einen solchen Entwicklungspunkt, an welchen man gerne besondere Proben des erwachenden Genius knüpfte, da von dem genannten Jahre an, wie etwa bei uns vom vierzehnten, der Knabe als den kindischen Verhältnissen entwachsen angesehen wurde. [4]) Demzufolge wurde von Moses angenommen, daß er im zwölften Jahre aus dem Hause seines Vaters getreten sei, um unabhängiges Organ der göttlichen Offenbarungen zu werden [5]); Samuel, von welchem im A. T. unbestimmt gelassen war, wie frühe ihm die Gabe der Prophetie mitgetheilt worden sei, sollte nach der späteren Tradition vom zwölften Jahr an geweissagt haben [6]), und ebenso sollten von Salomo und von Daniel die weisen Urtheilssprüche (1. Kön. 3,

---

[2]) Joseph. Antiq. 2, 9, 6: *σύνεσις δὲ οὐ κατὰ τὴν ἡλικίαν ἐφύετο αὐτῷ, κ. τ. λ.*

[3]) Philo, de vita Mosis, Opp. ed. Mangey, Vol. 2. S. 83 f. *οὐχ οἷα κομιδῇ νήπιος ἥδετο τωθασμοῖς καὶ γέλωσι καὶ παιδιαῖς — ἀλλ' αἰδῶ καὶ σεμνότητα παραφαίνων, ἀκούσμασι καὶ θεάμασιν, ἃ τὴν ψυχὴν ἔμελλεν ὠφελήσειν, προσεῖχε. διδάσκαλοι δ' εὐθὺς, ἀλλαχόθεν ἄλλος, παρῆσαν — ὧν ἐν οὐ μακρῷ χρόνῳ τὰς δυνάμεις ὑπερέβαλεν, εὐμοιρίᾳ φύσεως φθάνων τὰς ὑφηγήσεις.*

[4]) Chagiga, bei Wetstein z. d. St.: A XII anno filius censetur maturus. Ebenso Joma f. 82, 1. Berachoth f. 24, 1; wogegen Bereschith Rabba 63, ebenfalls bei Wetstein, das dreizehnte Jahr als jenes Entscheidungsjahr bezeichnet.

[5]) Schemoth R. f. 94, 4. bei Wetstein: Dixit R. Chama: Moses duodenarius avulsus est a domo patris sui etc.

[6]) Joseph. Antiq. 5, 10, 4: *Σαμούηλος δὲ πεπληρωκὼς ἔτος ἤδη δωδέκατον, προεφήτευε.*

23 ff. Susann. 45 ff.) schon im zwölften Jahre gefällt worden sein. [7]) War bei diesen A. T.lichen Heroen der gemeinen Vorstellung zufolge der Geist, welcher sie trieb, im zwölften Lebensjahre zuerst in selbstthätigen Aeußerungen hervorgetreten: so kann er, dachte man, bei Jesu auch nicht länger verborgen gewesen sein, und wenn Samuel und Daniel sich in jenem Alter schon in ihrer späteren Eigenschaft als gottbegeisterte Seher, Salomo in der eines weisen Regenten gezeigt hatte: so mußte sich Jesus ebenso schon damals in der Rolle gezeigt haben, welche ihm später eigenthümlich war, als Sohn Gottes und Lehrer der Menschheit. Und wenn es bis daher das sichtbare Streben unsrer Relation bei Lukas war, keinen Knotenpunkt in der ersten Lebenszeit Jesu zu übergehen, ohne ihn mit göttlichem Glanze, mit bedeutsamen Vorzeichen des Künftigen zu umkleiden; wie er seine Geburt in diesem Style behandelt, die Beschneidung wenigstens auf bedeutungsvolle Weise genannt, ganz besonders aber die Darstellung im Tempel in diesem Sinne benützt hatte: so blieb ihm der jüdischen Sitte zufolge noch Ein Zeitpunkt, das zwölfte Jahr mit der ersten Festreise; wie konnte er anders, als, der Sage folgend, auch diesen Entwicklungsknoten so verzieren, wie wir es in seiner Erzählung finden, und wie könnten wir anders, als seine Erzählung für eine sagenhafte Ausschmückung jenes Entwicklungspunktes im Leben Jesu halten [8]), durch welche wir von dessen wirklicher Entwicklung wieder nichts [9]), sondern nur von der

---

7) Ignat. ep. interp. ad Magnes. c. 3: *Σολομῶν δὲ — δωδεκαετὴς βασιλεύσας τὴν φοβερὰν ἐκείνην καὶ δυσερμήνευτον ἐπὶ ταῖς γυναιξὶ κρίσιν ἕνεκα τῶν παιδίων ἐποιήσατο. — Δανιὴλ ὁ σοφὸς δωδεκαετὴς γέγονε κάτοχος τῷ θείῳ πνεύματι, καὶ τοὺς μάτην τὴν πολιὰν φέροντας πρεσβύτας συκοφάντας καὶ ἐπιθυμητὰς ἀλλοτρίου κάλλους ἀπήλεγξε.* Zwar Darstellung einer christlichen Schrift, aber in Vergleich mit den obigen Daten vielleicht nach älterer jüdischer Sage.

8) Diese Einsicht hat Kaiser, bibl. Theol. 1, 234.

9) Also auch davon nichts, was Hase (Leben Jesu §. 37) darin finden will, diese Erzählung, indem sie dieselbe Gottesnähe zeige, welche die

hohen Meinung etwas erfahren, die man in der ersten Gemeinde von dem frühreifen Geiste Jesu hatte?

Wie nun aber gerade diese Erzählung unter die Mythen gerechnet werden könne, findet man besonders unbegreiflich. Trage sie doch, meint Heydenreich [10]), einen rein historischen Charakter (das ist eben erst zu beweisen), und das Gepräge der höchsten Einfachheit (wie jede Volkssage in ihrer ursprünglichen Gestalt); sie enthalte gar nichts Wunderbares, worin doch der Hauptcharakter eines Mythus (aber keineswegs eines jeden) bestehen solle; sie sei so entfernt von aller Ausschmückung, daß die Gespräche Jesu mit den Lehrern gar nicht ausgeführt seien (es genügte der Sage der anschauliche Zug *καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων*· als Dictum war nur das V. 49. wichtig, zu welchem daher ohne Aufenthalt hingeeilt wird), ja daß selbst die zwischen ihm und seiner Mutter gewechselten Reden nur fragmentarisch und aphoristisch gegeben seien (keine Spur einer Lücke); endlich hätte ein Erdichter Jesum anders mit seiner Mutter sprechen lassen, und ihm nichts in den Mund gelegt, was als Beweis der Unehrerbietigkeit oder Gleichgültigkeit gegen sie ausgelegt werden konnte. In dieser letzteren Bemerkung trifft Heydenreich mit Schleiermacher zusammen, welcher ebenfalls in dem leicht mißdeutbaren Benehmen Jesu gegen seine Mutter eine sichere Bürgschaft findet, daß nicht etwa die ganze Geschichte erdichtet sei, um auch etwas Merkwürdiges von Jesu zu haben aus diesem Zeitpunkte, wo ihm zuerst die Heiligthümer des Tempels und Gesetzes aufgeschlossen wurden. [11]) — Hier brauchen wir uns gegen die Behauptung, daß ein fingirender Erzähler Jesu einen solchen Zug scheinbarer Härte gegen seine Mutter schwerlich angedichtet

---

Idee des späteren Lebens Jesu war, sei eine Andeutung davon, daß seine spätere Herrlichkeit nicht früheren Verirrungen abgerungen, sondern ununterbrochene Entwickelung seiner Freiheit gewesen sei.

10) Ueber die Unzulässigkeit u. s. f. 1, S. 92.

11) Ueber den Lukas, S. 39 f.

haben würde, nicht auf das apokryphische Evangelium Thomae zu berufen, welches den Knaben Jesus zu seinem Pflegevater Joseph sagen läßt: insipientissime fecisti [12]), da selbst in der kanonischen Evangelien-Sage oder Geschichte entsprechende Züge sich vorfinden. In der Erzählung von der Hochzeit zu Kana findet sich die harte Anrede an seine Mutter: *τί ἐμοὶ καὶ σοὶ γύναι;* (Joh. 2, 4.) in der Geschichte von dem Besuche seiner Mutter und Brüder bei Jesu das Auffallende, daß er von diesen Blutsverwandten gar keine Notiz nehmen zu wollen scheint (Matth. 12, 46 ff.). Sind dies wirkliche Begebenheiten: so war ja durch sie die Sage historisch veranlaßt, einen ähnlichen Zug auch schon in die erste Jugend Jesu zurückzutragen; sind es aber selbst nur Sagen: so sind sie der lebendigste Beweis, daß es zur Erdichtung solcher Züge an Veranlassung nicht gefehlt hat. Worin diese Veranlassung lag, ist leicht zu sehen. Aus dem obscuren Hintergrunde seiner beschränkten Familienverhältnisse hob sich die Gestalt Jesu um so glänzender hervor, wenn es sich recht oft zeigte, wie wenig selbst seine Eltern im Stande waren, seinen hohen Geist zu fassen, und wenn auch er selber bisweilen sie diese Erhabenheit fühlen ließ, soweit es unbeschadet des kindlichen Gehorsams geschehen konnte, der ja auch in unsrer Erzählung (V. 51) ausdrücklich vorbehalten wird.

§. 42.

Ueber die äußere Existenz Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftritt.

In welchen äußeren Verhältnissen Jesus von der zuletzt besprochenen Scene an bis zu der Zeit seines öffentlichen Auftritts gelebt habe, darüber findet sich in unsern kanonischen Evangelien kaum eine Andeutung.

---

12) Cap. 5: Auch im griechischen Text ist die wahrscheinlichere Leseart, *καὶ μάλιστα ὁ σοφῶς,* s. Thilo, S. 287.

Zuerst von seinem Aufenthaltsorte erfahren wir ausdrücklich nur dieß, daß er sowohl am Anfang, als am Ende dieser dunkeln Periode in Nazaret gewesen sei. Nämlich nach Luc. 2, 51. kehrte der zwölfjährige Jesus mit seinen Eltern dahin zurück, und nach Matth. 3, 13. Marc. 1, 9. kam der dreißigjährige (vgl. Luc. 3, 23) von da zur Taufe des Johannes. Es scheinen also unsere Evangelisten vorauszusetzen, Jesus habe auch in der Zwischenzeit in Galiläa, und näher in Nazaret, sich aufgehalten; womit jedoch Reisen, wie zu den Festen in Jerusalem, nicht ausgeschlossen sind.

Die Art der Beschäftigung Jesu in seinen Knaben- und Jünglingsjahren scheint sich, einer Andeutung unserer Evangelien zufolge, nach dem Gewerbe seines Vaters bestimmt zu haben, welchen sie als τέκτων bezeichnen (Matth. 13, 55.). Dieser von dem Gewerbe des Joseph gebrauchte Ausdruck wird gewöhnlich in der Bedeutung von faber lignarius gefaßt; [1]) nur Einzelne haben aus mystischen Gründen einen faber ferrarius, aurarius, oder einen caementarius darin gefunden. [2]) Die Holzarbeiten, welche er verfertigt, finden sich bald als größere, bald als kleinere bestimmt: nach Justin und dem Evangelium Thomae [3]) waren es ἄροτρα καὶ ζυγὰ, also was wir als Wagnerarbeit bezeichnen würden; nach dem Evangelium infantiae arabicum [4]) Thüren, Melkgefäße, Siebe und Kästen; einmal macht er auch dem König einen Thronsessel: also theils Tischler-, theils Böttcherarbeit; das Protevangelium Jacobi dagegen läßt ihn an οἰκοδομαῖς

---

[1]) Daher die Ueberschrift eines arabischen Apokryphums (nach der latein. Uebersetzung bei Thilo, 1, S. 3.): historia Josephi, fabri lignarii.

[2]) S. Thilo, Cod. Apocr. N. T. S. 368 f. not.

[3]) Justin. Dial. c. Tryph. 88. Diese Stücke läßt er Jesum fertigen, ohne Zweifel angeleitet von Joseph. Im Evangel. Thomae c. 13. ist Joseph der Verfertiger.

[4]) Cap. 38 f., S. 112 ff., bei Thilo.

arbeiten,[5]) ohne Zweifel als Zimmermann. An dieser Beschäftigung des Vaters scheint nun Jesus nach einem Ausdrucke des Markus Theil genommen zu haben, welcher die Nazaretaner von Jesu nicht bloß, wie Matthäus in der Parallelstelle, fragen läßt: ὀχ ὗτός ἐςιν ὁ τȣ̃ τέκτονος υἱός; sondern geradezu: ὀχ ὗτός ἐςιν ὁ τέκτων; (6, 3.) Zwar auf den Spott des Celsus, daß der Lehrer der Christen τέκτων ἦν τὴν τέχνην, erwiederte Origenes, er müsse übersehen haben, ὅτι ὀδαμȣ̃ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερομένων εὐαγγελίων τέκτων αὐτὸς ὁ Ἰησȣ̃ς ἀναγέγραπται.[6]) Wirklich hat nun jene Stelle des Markus die Variante: ὁ τȣ̃ τέκτονος υἱός; wie auch Origenes, wenn er die Stelle nicht ganz übersehen haben soll, gelesen haben muß, und was einige neuere Kritiker vorziehen.[7]) Allein mit Recht hat schon Beza hiezu bemerkt: **fortasse mutavit aliquis, existimans, hanc artem Christi majestati parum convenire:** wogegen schwerlich Jemand ein Interesse haben konnte, die umgekehrte Aenderung vorzunehmen.[8]) Auch Kirchenväter und Apokryphen lassen nach dieser Andeutung des Markus Jesum seinem Vater in dessen Geschäft an die Hand gehen. Justin legt besondern Werth darauf, daß Jesus Pflüge und Joche oder Wagschalen, als Sinnbilder des thätigen Lebens und der Gerechtigkeit, verfertigt habe;[9]) nach dem arabischen Kindheitsevangelium geht Jesus mit Joseph an den Orten, wo dieser Arbeit hatte, umher, um ihm in der Art zu helfen, daß er, wenn Joseph etwas zu lang oder zu kurz gemacht

---

5) C. 9 und 13.

6) c. Cels. 6, 36.

7) Fritzsche, in Marc. p. 200.

8) S. Wetstein u. Paulus z. d. St.; Winer, Realwörterbuch, 1, S. 665. Anm.; Neander, L. J. Chr., S. 46 f. Anm.

9) A. a. O.: ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὢν, ἄροτρα καὶ ζυγά· διὰ τȣ́των καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων, καὶ ἐνεργῆ βίον.

hatte, durch Berührung oder bloßes Ausstrecken der Hand der Sache die rechte Größe gab; eine Nachhülfe, welche dem Pflegevater Jesu zu Statten kam, weil er, wie das Apokryphum, als wäre auch für ihn jenes Handwerk zu gemein gewesen, naiv bemerkt: nec admodum peritus erat artis fabrilis. [10]) — Abgesehen von diesen apokryphischen Ausmalungen hat jene Nachricht über die Jugendbeschäftigung Jesu Manches für sich. Einmal die Zusammenstimmung mit der jüdischen Sitte, nach welcher auch der zu einer gelehrten oder überhaupt geistigen Laufbahn Bestimmte nebenher ein Gewerbe zu lernen pflegte; wie der Rabbinenzögling Paulus zugleich ein *σκηνοποιὸς τὸν τέχνην* war (A. G. 18, 3). Da wir überdieß nach unsern bisherigen Untersuchungen von außerordentlichen Erwartungen und Planen, welche die Eltern Jesu in Bezug auf ihren Sohn gehabt hätten, nichts geschichtlich wissen: so ist nichts natürlicher, als die Annahme, daß Jesus frühzeitig zu dem Geschäfte des Vaters angehalten worden sei. Ferner mochten die Christen eher ein Interesse haben, sich gegen diese Ansicht von der früheren Beschäftigung ihres Messias zu wehren, als sie zu erdichten; da sie ihnen nicht selten den Spott ihrer Gegner zuzog. So konnte sich, wie schon erwähnt, Celsus einer Anmerkung darüber nicht enthalten; weßwegen Origenes von einer Bezeichnung Jesu als *τέκτων* im N. T. gar nichts wissen will: und bekannt ist die spöttische Frage des Libanius nach dem Zimmermannssohne, welche nur ex eventu mit einer so schlagenden Antwort versehen scheint. [11]) Freilich ließe sich dagegen sagen, daß die Nachricht von den *τεκτονικοῖς ἔργοις* Jesu auf einem bloßen Schlusse von dem Handwerk seines Vaters auf das Treiben des Sohns zu beruhen scheine, welcher doch ebenso gut auch eine andere Kunstfertigkeit sich habe aneignen können; ja daß vielleicht gar die ganze Sage vom Zimmermannshandwerk Jesu und Josephs jener von Justin heraus-

---

[10]) Cap. 38.

[11]) Theodoret. H. E. 3, 23.

gehobenen symbolischen Bedeutsamkeit desselben ihre Entstehung möge zu verdanken haben. Da indessen die Angabe unserer Evangelien von Joseph als τέκτων so kurz und trocken ist, und nirgends im N. T. allegorisch benutzt, noch auch nur näher ausgeführt wird: so ist diesem das genannte Handwerk nicht streitig zu machen; von Jesus aber unausgemacht zu lassen, ob er daran Theil genommen, oder nicht.

In welchen Vermögensumständen Jesus und seine Eltern sich befunden haben, ist Gegenstand mancher Verhandlungen gewesen. Daß die Behauptung einer drückenden Armuth Jesu von Seiten orthodoxer Theologen auf dogmatisch-ästhetischen Gründen beruhte, indem man theils den status exinanitionis auch in diesem Stücke durchführen, theils den Contrast zwischen der μορφὴ Θεȣ̃ und μορφὴ δȣ́λȣ recht grell ausmalen wollte, erhellt von selbst. Daß ferner der angeführte paulinische Gegensatz (Phil. 2, 6 ff.), so wie desselben Apostels Ausdruck, daß Christus ἐπτώχευσε (2. Kor. 8, 9.), nur das glanzlose, mühevolle Leben bezeichne, welchem er sich nach seiner himmlischen Präexistenz und statt der in der jüdischen Vorstellung gegebenen messianischen Königsrolle unterzog, ist gleicherweise als anerkannt zu betrachten.[12]) In dem eigenen Ausspruch Jesu, er habe nicht πȣ̃ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ (Matth. 8, 29.), kann möglicherweise auch nur die freiwillige Verzichtleistung auf ruhigen Gütergenuß zum Behufe seines messianischen Wanderlebens liegen: so daß nur noch die Eine Nachricht (Luc. 2, 24.) übrig bleibt, daß Maria als Reinigungsopfer Tauben, also nach 3. Mos. 12, 8. das Opfer der Armen, dargebracht habe, welche allerdings beweist, daß der Verfasser jenes Abschnittes sich die Eltern Jesu in keineswegs glänzenden Verhältnissen vorstellte;[13]) allein wer bürgt uns dafür, daß nicht auch ihn schon unhistorische Gründe zu dieser Darstellung bewogen

---

12) S. Hase, Leben Jesu, §. 70; Winer, bibl. Realw., 1, S. 665.
13) Winer a. a. O.

haben? Indessen haben wir ebensowenig von dem Umgekehrten, daß Jesus Vermögen besessen habe, haltbare Spuren; wenigstens auf den ungenähten Leibrock Joh. 19, 23. wollen wir uns nicht berufen,[14]) ehe wir unten genauer untersucht haben werden, was es mit demselben für eine Bewandtniß hat.

§. 43.

Jesu geistige Ausbildung.

Waren über die äußere Existenz Jesu während seiner Jugend die Nachrichten im höchsten Grade dürftig: so fehlen sie über seine geistige Entwickelung beinahe ganz. Denn die in der Kindheitsgeschichte bei Lukas sich wiederholende unbestimmte Phrase von seinem geistigen Erstarken und Zunehmen an Weisheit sagt uns nichts, was wir nicht auch ohne sie voraussetzen müßten; auf die Erwartungen aber, welche seine Eltern schon vor seiner Geburt von ihm gehabt, und auf die Gesinnungen, welche namentlich seine Mutter dabei an den Tag gelegt haben soll, ist kein Schluß zu gründen, da eben diese angeblichen Erwartungen und Aeußerungen unhistorisch sind. Ergiebiger scheint die Notiz Luc. 2, 41. zu sein, Jesu Eltern seien alljährlich nach Jerusalem zum Paschafeste gereist, wohin sie, könnte man denken, vom zwölften Jahre an den Sohn mitgenommen haben werden. Indessen hüten wir uns, allzuviel auf diese, einer mythischen Erzählung vorangeschickte, beiläufige Angabe des Lukas zu bauen, welche überdieß vielleicht ein zu enges religiöses Band zwischen der *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν* und Jerusalem voraussetzt. Immerhin jedoch kann Jesus für sich öfters die Gelegenheit benützt haben, die sich ihm bei den Festen in der jüdischen Hauptstadt darbot, sich unter dem Zusammenflusse

[14]) Wie dieß die genannten beiden Theologen a. d. a. OO. thun.

von Juden und Judengenossen aus allen Ländern, und von allen Gesinnungen und Ansichten, auszubilden; den Zustand seines Volkes und die falschen Grundsätze der pharisäischen Leiter desselben kennen zu lernen, und seinen Blick über die engen Gränzen Palästina's hinaus zu erweitern. [1])

Ob und in wie weit Jesus die gelehrte Bildung eines Rabbinen erhalten habe, ist gleichfalls in unsern kanonischen Evangelien nicht gesagt. Aus Stellen wie Matth. 7, 29: Jesus habe gelehrt ὀυχ ὡς οἱ γραμματεῖς, ist nur zu schließen, daß er die Methode der Schriftgelehrten nicht zu der seinigen gemacht, nicht aber, daß er die Bildung eines γραμματεὺς nicht genossen habe. Freilich läßt sich andrerseits aus dem Umstande, daß Jesus nicht bloß von seinen Schülern (Matth. 26, 25. 49. Marc. 9, 5. 11, 21. 14, 45. Joh. 4, 31. 9, 2. 11, 8. 20, 16. vgl. 1, 38. 40. 50.) und von flehenden Hülfsbedürftigen (Marc. 10, 51.) ῥαββὶ und ῥαββονὶ genannt wurde, sondern daß ihm auch der pharisäische ἄρχων Nikodemus (Joh. 3, 2.) diesen Titel nicht versagte, ebensowenig folgern, daß er die schulmäßige Bildung eines Rabbinen erhalten hatte; [2]) da die Begrüßung als Rabbi, wie auch das Recht des Vortrags in der Synagoge (Luc. 4, 16 ff.), worauf man sich ebenfalls beruft, gewiß nicht bloß graduirten Rabbinen, sondern jedem thatsächlich erprobten Lehrer zukam. [3]) Gegen die bestimmte und von Jesu nicht widersprochene Aussage seiner Feinde, daß er ein γράμματα μὴ μεμαθηκὼς sei (Joh. 7, 15.), und gegen die Verwunderung der Nazaretaner, solche Weisheit bei ihm zu finden (Matth. 13, 54 ff.), von welchem ihnen also kein gelehrtes Studium bekannt gewesen sein muß, kann man wohl schwerlich das anführen, daß Jesus sich selbst einmal als Muster eines für das Gottesreich ausgebildeten γραμματεὺς

---

[1]) Paulus, exeget. Handb., 1, a, S. 273 ff.

[2]) Darauf beruft sich Paulus, a. a. O. 275 ff.

[3]) Vergl. Hase, Leben Jesu, §. 38; Neander, L. J. Chr., S. 45 f.

darstelle (Matth. 13, 52.) [4]); da dieses Wort hier einen Schriftlehrer überhaupt, nicht gerade nur einen schulmäßig gebildeten, bedeutet. Endlich auch die genaue Kenntniß der rabbinischen Lehrtraditionen und Mißbräuche, wie er sie besonders in der Bergrede, Matth. 5. ff., und in der antipharisäischen, Matth. 23., an den Tag legt, [5]) konnte er durch die zahlreichen Vorträge der Pharisäer an das Volk, ohne einen gelehrten Cursus bei ihnen zu machen, sich erwerben. Wenn so die evangelischen Data zusammengenommen das Ergebniß liefern, daß Jesus nicht förmlich durch eine rabbinische Schule gegangen war: so könnte dagegen andererseits die Erwägung, daß es im Interesse der christlichen Sage liegen mußte, Jesum als unabhängig von menschlichen Lehrern darzustellen, zu einem Zweifel an jenen N.T.lichen Angaben, und zu der Vermuthung veranlassen, daß Jesu die gelehrte Bildung seines Volkes nicht so ganz fremd gewesen sein möge. Doch kann aus Mangel an urkundlichen Nachrichten hierüber nicht entschieden werden.

Indessen hat man mehr oder minder unabhängig von den Angaben des N. T. in alter wie in neuer Zeit verschiedene Hypothesen über die geistige Entwickelung Jesu aufgestellt, welche nach dem Gegensatze der natürlichen und der übernatürlichen Ansicht in zwei Hauptklassen zerfallen. Indem es nämlich der übernatürlichen Ansicht von Jesu Person darum zu thun sein muß, ihn als völlig einzig in seiner Art, als unabhängig von allen äußeren, menschlichen Einflüssen, als Auto- und näher Theodidakten hinzustellen: so muß sie nicht allein jede Vermuthung, als hätte er etwas von Andern entlehnt und gelernt, entschieden zurückweisen, und daher die Schwierigkeiten, welche der natürlichen Ausbildung Jesu sich in den Weg

---

4) Paulus, a. a. O.

5) Darauf beruft sich Schöttgen: Christus rabbinorum summus, in s. horae, 2, S. 890 f.

stellten, in möglichst grellem Lichte malen; [6]) sondern, um desto sicherer jedes Empfangen auszuschließen, mußte man auf diesem Standpunkte geneigt sein, Jesu eigene Spontaneität in der Art, wie wir sie bei gereiftem Alter in ihm finden, so frühe wie möglich hervortreten zu lassen. Diese Selbstthätigkeit ist eine doppelte: eine theoretische und eine praktische. Was jene Seite, die Einsicht und Erkenntniß, betrifft: so findet sich das Bestreben, diese so frühe wie möglich auf selbstständige Weise in Jesu hervortreten zu lassen, in den zum Theil schon oben angeführten Schilderungen der Apokryphen von der Art, wie Jesus bereits lange vor dem zwölften Jahre seine Lehrer übersehen habe, da er ja nach einem derselben bereits in der Wiege gesprochen, und sich für den Sohn Gottes erklärt haben soll. [7]) Aber auch die praktische Seite der höheren Selbstthätigkeit, welche Jesu in späteren Jahren eigen gewesen sein soll, nämlich das Wunderthun, versetzen die apokryphischen Evangelien schon in seine erste Kindheit und Jugend. Mit dem fünften Jahre Jesu eröffnet das **Evangelium Thomae** seine Erzählung von dessen Wunderthaten; [8]) und das arabische **Evangelium infantiae** füllt schon die ägyptische Reise mit einer Masse von Mirakeln, welche die Mutter Jesu mittelst der Windeln oder des Waschwassers ihres Kindes verrichtet. [9]) Die Wunder, welche nach diesen Apokryphen das Kind und der Knabe Jesus thut, sind theils den N. T.lichen analog: Heilungen und Todtenerweckungen; theils, ganz abweichend von dem in den kanonischen Evangelien herrschenden Typus, höchst widrige Strafwunder, vermöge deren Jeder, der dem Knaben Jesus in irgend etwas entgegen ist, erlahmen oder

---

6) Wie dieß z. B. Reinhard thut, in seinem Plan Jesu.

7) Evangel. infant. arab.. c. 1. S. 60 f. bei Thilo, und die §. 40. angeführten Stellen aus demselben Evangelium und dem Evang. Thomae.

8) Cap. 2, S. 278. Thilo.

9) Cap. 10 ff.

gar sterben muß; oder völlig abenteuerliche Stücke, wie die Belebung aus Koth geformter Sperlinge [10]) und dgl.

Das entgegengesetzte Interesse der natürlichen Ansicht von Jesu: seine Erscheinung dem Causalitätsgesetze gemäß aus verwandten früheren und gleichzeitigen zu erklären, und daher seine Abhängigkeit und Receptivität hervorzuheben, hat sich gleichfalls schon frühe, bei jüdischen und heidnischen Gegnern des Christenthums, hervorgethan. Freilich, indem in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeit der ganze geistige Boden bei Heiden wie bei Juden noch ein supranaturalistischer war: so konnte damals für den Vorwurf, daß Jesus seine Einsichten und wunderähnlichen Geschicklichkeiten nicht sich selbst oder Gott, sondern einer Mittheilung von außen verdanke, die gewöhnliche Gestalt noch nicht die sein, er habe auf dem gewöhnlichen Wege des Unterrichts natürliche Kunstfertigkeiten und Einsichten von Andern empfangen; [11]) sondern es wurde dem Göttlichen und Uebernatürlichen statt des Natürlichen und Menschlichen ein Unnatürliches und Dämonisches entgegengestellt (vgl. Matth. 12, 24.), und Jesu vorgeworfen, daß er zum Behuf seiner Wunder in seiner Jugend die Zauberei erlernt habe. Diese Beschuldigung ließ sich am ehesten an die Reise seiner Eltern mit ihm nach Aegypten, in dieses uralte Land der Magie und geheimen Weisheit, knüpfen: und so gewendet finden wir sie wirklich sowohl bei Celsus als im Talmud. Jener läßt einen Juden unter Anderem auch das gegen Jesum vorbringen, er habe sich nach Aegypten um Lohn verdungen, dort habe er sich einige Zauberkünste anzueignen gewußt, und nach seiner Rückkehr um derselben willen sich

---

10) Z. B. Evang. Thomae, c. 3—5. Evang. infant. arab. c. 46 f. Evang. Thomae, c. 2. Evang. inf. arab. c. 36.

11) Doch kommen einzelne Beispiele vor, s. Semler, vor Baumgartens Glaubenslehre, 1, S. 42. Anmerk. 8.

prahlerisch für einen Gott ausgegeben. [12]) Der Talmud gibt ihm einen jüdischen Synedristen zum Lehrer, läßt ihn mit diesem nach Aegypten reisen, und von da Zauberformeln nach Palästina zurückbringen. [13])

Der rein natürliche Gesichtspunkt für die geistige Entwickelung Jesu konnte erst auf dem Boden der neuern Bildung herrschend werden, und hier begründet den Hauptunterschied der Ansichten dieß, ob aus den in jener Zeit gegebenen Bildungsmomenten einseitig nur Eines herausgegriffen, oder mit umfassenderem Sinne von ihrer Gesammtheit ausgegangen wird; ob ferner dieser äußeren Einwirkung gegenüber die innere Begabung und freie Selbstbestimmung Jesu gehörig berücksichtigt wird oder nicht.

Die Grundlage seiner Bildung waren jedenfalls die heiligen Bücher seines Volkes, deren eifriges und tiefeindringendes Studium die in den Evangelien uns aufbehaltenen Reden Jesu beurkunden. Sein messianisches Bewußtsein scheint sich an der Hand namentlich von Jesaja und Daniel entwickelt zu haben; auf geistige Religiosität, auf Erhebung über den

---

12) Orig. c. Cels. 1, 28: *καὶ (λέγει) ὅτι οὗτος (ὁ Ἰησοῦς) διὰ πενίαν εἰς Αἴγυπτον μισθαρνήσας, κἀκεῖ δυνάμεών τινων πειραθεὶς, ἐφ᾽ αἷς Αἰγύπτιοι σεμνύνονται, ἐπανῆλθεν, ἐν ταῖς δυνάμεσι μέγα φρονῶν, καὶ δι᾽ αὐτὰς θεὸν αὑτὸν ἀνηγόρευσε.*

13) Sanhedr. f. 107, 2: — R. Josua f. Perachja et ישו Alexandriam Aegypti profecti sunt — — ישו ex illo tempore magiam exercuit, et Israëlitas ad pessima quaevis perduxit. (Ein bedeutender Anachronismus; da dieser Josua Ben Perachja um ein Jahrhundert früher lebte. S. Jost, Geschichte der Isr., 2, S. 80 ff. u. 142 der Anhänge.) Schabbath f. 104, 2: Traditio est, R. Eliesorem dixisse ad viros doctos: annon f. Satdae (i. e. Jesus) magiam ex Aegypto adduxit per incisionem in carne sua factam? s. Schöttgen, horae, 2, S. 697 ff. Eisenmenger, entdecktes Judenthum, 1, S. 149 f.

gemein-jüdischen Particularismus, wiesen überhaupt die prophetischen Schriften, sammt den Psalmen, bedeutsam hin.

Zunächst liegen sofort unter den damals in der Heimath Jesu gegebenen Bildungsmomenten die drei Secten, in welche das geistige Leben seiner Volksgenossen getheilt war. Scheinen unter diesen die von Jesu später so sehr bestrittenen Pharisäer nur als negatives Bildungsmittel für ihn in Betracht kommen zu können: so ist doch neben ihrem Ueberlieferungswesen und gesetzlichen Pedantismus, ihrer Werkheiligkeit und Heuchelei, wodurch sich Jesus von ihnen abgestoßen fühlte, auf der andern Seite nicht außer Acht zu lassen, daß ihr Glaube an Engel und Unsterblichkeit, überhaupt ihre gleichmäßige Anerkennung auch der nachmosaischen Fortentwickelung der jüdischen Religion, ebenso viele Anschließungspunkte für Jesum waren. Da jedoch diese Stücke den Pharisäern nur im Gegensatze gegen die Sadducäer eigenthümlich, übrigens aber allen rechtgläubigen Juden mit ihnen gemein waren: so wird es doch bei dem wesentlich negativen Einflusse der pharisäischen Secte auf die Bildung Jesu sein Verbleiben haben. — Da in den Reden Jesu der Gegensatz gegen den Sadducäismus weniger hervortritt; da er vielmehr mit demselben in der Verwerfung der pharisäischen Tradition und Heuchelei zusammentraf: so haben einzelne Gelehrte in dieser Secte eine Schule für ihn finden wollen.[14]) Allein die bloß negative Uebereinstimmung gegen die Verirrungen der Pharisäer, eine Uebereinstimmung, welche überdieß bei Jesu aus ganz anderem Princip, als bei den Sadducäern, kam, wird durch den Gegensatz weit überwogen, welchen ihre religiöse Kälte, ihr Unglaube an Fortdauer und Geisterwelt, mit der Stimmung und Weltanschauung Jesu bildet; daß aber in den Evangelien die Polemik gegen die Sadducäer zurücktritt, erklärt sich einfach daraus, daß die Secte selbst an Einfluß auf diejenigen Kreise, mit welchen es Jesus

---

[14]) Z. B. des Côtes, Schutzschrift für Jesus von Nazaret, S. 128 ff.

zunächst zu thun hatte, sehr zurückstand, indem sie nur in den höheren Ständen ihre Anhänger hatte. [15])

Nur von Einer der damaligen jüdischen Secten kann ernstlich die Frage entstehen, ob ihr nicht ein bestimmender Einfluß auf die Bildung und das Auftreten Jesu zuzuschreiben sei: von der Secte der Essener. [16]) Die Ableitung des Christenthums aus dem Essenismus war im vorigen Jahrhundert sehr beliebt; nicht nur englische Deisten und unter den Deutschen Bahrdt und Venturini, sondern auch Theologen wie Stäudlin, theilten diese Ansicht. [17]) In der Zeit der Freimaurerei und geheimen Orden gefiel man sich darin, auch das älteste Christenthum zu einem solchen zu machen: zumal die Verborgenheit einer Essenerloge am geeignetsten schien, das plötzliche Verschwinden Jesu nach den glänzenden Auftritten seiner Kindes- und Knabenjahre, und wiederum nach der Wiederbelebung, zu erklären; wie auch, außer dem Vorläufer Johannes, die zwei Männer auf dem Verklärungsberge und die weißgekleideten Engel am Grabe und auf dem Berge der Himmelfahrt als essenische Bundesbrüder genommen, manche Heilungen Jesu und der Apostel aber aus den medicinischen Ueberlieferungen der Essener abgeleitet wurden. Von diesen Liebhabereien vergangener Zeiten aber abgesehen, sind es wirklich einige wesentliche Züge, welche für ein näheres Verhältniß des Essenismus und des Christenthums zu sprechen scheinen können. Am meisten stechen das Verbot des Eides und die Gütergemeinschaft als solche hervor: mit ersterem hing überhaupt Treue, Friedfertigkeit, Gehorsam gegen jede Obrigkeit;

---

15) Neander, L. J. Chr., S. 39 ff.

16) S. Joseph. B. j. 2, 8, 2—13. Antiq. 18, 1, 5. Vgl. Philo, quod omnis probus liber u. de vita contemplativa.

17) Besonnene Ausführung dieser Ansicht bei Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu, 1, S. 570 ff; romanhafte Ausmalung in der Geschichte des großen Propheten von Nazaret, 1. Band.

mit der letzteren Verachtung des Reichthums und die Sitte zusammen, ohne alle Vorräthe zu reisen: diese und andere Züge, wie die gemeinsamen heiligen Mahle, die Verwerfung der blutigen Opfer und der Leibeigenschaft, klingen so an das Christliche an, daß schon Eusebius die mit den Essenern verwandten ägyptischen Therapeuten für Christen hielt.[18]) Allein daneben sind sehr wesentliche Unähnlichkeiten nicht zu übersehen. Mag die ὑπεροψία γάμȣ nicht hiehergerechnet werden, da sie Josephus nur einem Theile der Essener zuschreibt: so ist doch die Ascese, die geschärfte Sabbatfeier, die Reinigungen und andere abergläubische Gebräuche dieser Secte, ihr Behalten der Engelnamen, überhaupt ihr Geheimthun, ihr geschlossenes, beengtes Ordenswesen, dem Geiste Jesu so fremd, ja entgegengesetzt, daß — da überdieß im N. T. der Essener nirgends Erwähnung geschieht — der Beitrag auch dieser Secte zur Bildung Jesu auf den unbestimmteren Einfluß zu beschränken ist, den der gesellige Verkehr, in welchen Jesus da und dort wohl auch mit Essenern gekommen sein mag, auf ihn ausüben mochte.[19])

Ob auch nichtjüdische oder wenigstens außerpalästinische Elemente auf Jesum wirkten? — Von den in der *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν* angesessenen Heiden war schwerlich viel zu lernen, außer im öfteren Verkehr mit ihnen Duldsamkeit. Dagegen waren bei den Festen in Jerusalem nicht nur auswärtige Juden, welche, wie z. B. die alexandrinischen und cyrenaischen, eigene Synagogen daselbst hatten (A. G. 6, 9.), sondern auch gottesfürchtige Heiden zu treffen (Joh. 12, 20.): und daß der Umgang mit diesen auf Erweiterung des Gesichtskreises und

---

18) H. E. 2, 16 f.

19) Vergl. Bengel, Bemerkungen über den Versuch, das Christenthum aus dem Essäismus abzuleiten, in Flatt's Magazin, 7, S. 126 ff.; Neander, L. J. Chr., S. 41 ff.

Vergeistigung der Ansichten Jesu eingewirkt habe, hat, wie schon oben angedeutet wurde, alle historische Wahrscheinlichkeit.[20])

Doch warum suchen wir, in Ermangelung bestimmter Nachrichten, mühselig nach ungewissen Spuren eines Einflusses, den die gegebenen Bildungselemente seiner Zeit auf Jesum ausgeübt haben möchten? und noch mehr, warum weist man von andrer Seite diese Bemühungen so ängstlich zurück? da doch, mag auch noch so viel geistiger Stoff gegeben sein, dessenungeachtet der Funke, durch welchen der Genius denselben entzündet, und seine verschiedenen Bestandtheile in Einen, in sich gleichartigen, Guß verschmelzt, weder an Erklärlichkeit gewinnt, noch an Verdienst verliert? So auch bei Jesu. Mag er die Bildungsmittel seiner Zeit auf's Gründlichste ausgebeutet haben: umfassende Receptivität ist bei großen Männern immer die Kehrseite ihrer gewaltigen Selbstthätigkeit; möchte er dem Essenismus und Alexandrinismus, und welchen Schulen und Richtungen sonst noch, weit mehr verdanken, als wir — noch dazu so unsicher — nachzuweisen im Stande sind: zur Umbildung einer Welt reichte keines dieser Elemente auch nur von ferne hin: den hiezu erforderlichen Gährungsstoff konnte er nur aus der Tiefe seines eigenen Geistes nehmen.[21])

Doch von Einer Erscheinung ist noch nicht die Rede gewesen, welche unsre Evangelien in die Entwickelung der Thätigkeit Jesu am bedeutendsten eingreifen lassen: von der des Täufers Johannes. Da nämlich der Wirksamkeit dieses Mannes

---

20) Uebertreibungen bei Bahrdt, Briefe über die Bibel, zweites Bdchn., 18ter, 20ster Brief und ff. 4tes Bdchn., 49ster Brief.

21) Vgl. Paulus a. a. O. 1, a, 273 ff.; Planck, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung, 1, S. 84; de Wette, bibl. Dogmat., §. 212; Hase, L. J. §. 38; Winer, bibl. Realw., S. 677 f.; Neander, L. J. Chr., S. 38 ff.

von den Evangelien erst in Verbindung mit der Taufe und dem öffentlichen Auftreten Jesu gedacht wird: so ist das ihn und sein Verhältniß zu Jesu Betreffende nicht mehr hier abzuhandeln, sondern mit der Untersuchung darüber der zweite Abschnitt zu eröffnen.

Zweiter Abschnitt.

Die Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu.

Erstes Kapitel.

Das Verhältniß Jesu zum Täufer Johannes.

---

§. 44.

Chronologisches Verhältniß zwischen Johannes und Jesus.

Von dem Auftritte des Täufers Johannes, dessen sämmtliche Evangelien gedenken, geben uns das zweite und vierte keine Zeitbestimmung; das erste eine ungenaue; das dritte eine, wie es scheint, sehr präcise.

Nach Matth. 3, 1. tritt Johannes als Bußprediger auf ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, das hieße, wenn man es mit dieser Rückweisung auf das zuletzt Erzählte (2, 23.) streng nehmen wollte: um die Zeit, als Jesu Eltern sich in Nazaret ansiedelten; wo Jesus noch ein Kind war. Wenn nun im Folgenden berichtet wird, wie Jesus, um sich taufen zu lassen, zu Johannes gekommen sei: so müßte man hienach zwischen dem ersten Auftritte des Täufers, der in die Kindheit Jesu fiele, und dem Zeitpunkt, in welchem er Jesum taufte, eine Reihe von Jahren einschieben, während welcher Jesus so weit herangereift sein müßte, um an der johanneischen Taufe Theil nehmen zu können. Aber die Schilderung der Person und Wirksamkeit des Täufers bei Matthäus ist so kurz, es wird ihm so wenig eine selbstständige, so ganz nur eine auf Jesum hinzielende Wirksamkeit zugeschrieben: daß es gewiß nicht im

Sinne des Evangelisten ist, denselben eine lange Reihe von Jahren für sich wirken zu lassen; sondern seine Meinung geht unstreitig dahin, die kurze Wirksamkeit des Täufers habe frühzeitig ihr Ziel darin gefunden, daß Jesus sich von ihm taufen ließ. Haben wir auf diese Weise nicht zwischen den Auftritt des Täufers und die Taufe Jesu, also zwischen V. 12. und 13. des dritten Kap. bei Matthäus, die lange Zwischenzeit hineinzudenken, welche wir hier in jedem Falle nöthig haben: so bleibt nichts übrig, als sie zwischen dem Schlusse des zweiten und dem Anfange des dritten Kapitels, d. h. zwischen der Ansiedelung der Eltern Jesu in Nazaret und dem Auftritte des Täufers, einzuschalten. Mag man nun zu diesem Ende mit Paulus voraussetzen, Matthäus rücke hier ein Stück aus einer Diegese über den Täufer ein, in welcher von dessen, seinem öffentlichen Auftritt unmittelbar vorangegangenem Leben Manches berichtet, und dann mit vollem Rechte durch ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις fortgefahren war, welche Verbindungsformel nun Matthäus, ob er gleich das, worauf sie sich bezog, weggelassen, dennoch beibehalten habe; [1]) oder mag man mit Süskind die Worte als Hinweisung auf die Zeit nicht der Ansiedelung, sondern des fortgesetzten Aufenthalts Jesu zu Nazaret fassen; [2]) oder besser das ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, wie das entsprechende hebräische בַּיָּמִים הָהֵם z. B. 2. Mos. 2, 11. wahrscheinlich zu erklären ist, zwar auf den Zeitpunkt der Ansiedelung in Nazaret, aber in der Art beziehen, daß etwas gegen dreißig Jahre nachher Eingetretenes immer noch im weiteren Sinne geschehen in jenen Tagen heißen kann: [3]) in keinem Falle erfahren wir aus Matthäus über die Zeit des Auftritts von Johannes mehr, als das ganz Unbestimmte, daß derselbe

---

[1]) Exeget. Handb., 1, a, S. 46. Ihm stimmt auch Schneckenburger bei, über den Ursprung des ersten kanon. Evang., S. 30.

[2]) Vermischte Aufsätze, S. 76 ff. Vgl. dagegen Schneckenburger, a. a. O.

[3]) De Wette u. Fritzsche z. d. St.

in der Periode zwischen der Kindheit und dem Mannesalter Jesu erfolgt sei.

Lukas gibt eine vielfache Zeitbestimmung für den Auftritt des Täufers, indem er denselben in die Verwaltungszeit des Pilatus in Judäa; in die Regierung des Herodes (Antipas), des Philippus und des Lysanias in den übrigen Theilen Palästina's; in die Hohepriesterschaft des Annas und Kaiphas; bestimmt aber in das 15te Regierungsjahr des Tiberius verlegt, welches vom Tode des Augustus an gerechnet, dem Jahr 28—29 unserer aera entspricht[4]) (3, 1. 2.). Mit dieser letzteren, genauesten Zeitangabe stimmen alle die vorhergegangenen minder genauen (auch die, daß neben Kaiphas noch Annas als Hohepriester genannt wird, sobald man den eigenthümlichen Einfluß erwägt, welchen nach Joh. 18, 13., A. G. 4, 6. jener gewesene Hohepriester auch nach seiner Absezung, besonders seit dem Amtsantritte seines Schwiegersohns Kaiphas, beibehielt) zusammen: mit Ausnahme der Angabe über den Lysanias, welcher dem Antipas und Philippus als gleichzeitiger Tetrarch von Abilene zur Seite gesetzt ist. Zwar spricht auch Josephus von einer Ἄβιλα ἡ Λυσανίου und führt einen Lysanias als Herrscher von Chalcis am Libanon, in dessen Nähe auch das Gebiet von Abila zu suchen ist, auf, der also ohne Zweifel auch der Beherrscher des letzteren war: aber dieser Lysanias war bereits 34 Jahre vor Christi Geburt auf Anstiften der Kleopatra ermordet worden, und eines andern Lysanias erwähnt weder Josephus, noch sonst ein Schriftsteller über jene Zeit.[5]) Die Herrschaft jenes Lysanias fiele also nicht nur mehr als

---

[4]) S. Paulus a. a. O. S. 336.

[5]) Ich stelle alle von Lysanias und seinem Gebiete handelnden Stellen des Josephus sammt den Parallelen aus Dio Cassius hier zusammen. Antiq. 13, 16, 3. 14, 3, 2. 7, 8. — Antiq. 15, 4, 1. B. j. 1, 13, 1 (Dio Cass. 49, 32). — Antiq. 15, 10, 1—3. B. j. 1, 20, 4 (Dio Cass. 54, 9). — Antiq. 17, 11, 4. B. j. 2, 6, 3. — Antiq. 18, 6, 10. B. j. 2, 9, 6 (Dio Cass. 59, 8). — Antiq. 19, 5, 1. B. j. 2, 11, 5. — Antiq. 20, 5, 2. 7, 1. B. j. 2, 12, 8.

60 Jahre früher als das 15te Jahr des Tiberius, sondern auch über die andern von Lukas mit diesem zusammengestellten weiteren Perioden um Vieles hinaus. Man hat daher angenommen, Lukas spreche hier von einem Nachkommen jenes früheren, einem jüngeren Lysanias, welcher unter Tiberius jene Landschaft besessen habe, von Josephus aber, seiner minderen Berühmtheit wegen, nicht erwähnt werde.[6]) Nun läßt sich zwar freilich nicht beweisen, was Süskind zur Widerlegung dieser Deutung verlangt, daß Josephus des jüngeren Lysanias nothwendig hätte erwähnen müssen, wenn ein solcher existirt hätte; aber doch, daß er mehr als Eine Veranlassung dazu hatte, hat Paulus genügend aufgezeigt. Namentlich da er noch in Bezug auf die Zeiten des ersten und zweiten Agrippa Abila als ἡ Λυσανίȣ bezeichnet, so mußte er doch hiedurch daran erinnert werden, daß er des zweiten Lysanias, von welchem, als dem späteren Regenten, das Land um jene Zeit zunächst diesen Beinamen gehabt haben müßte, gar nicht erwähnt, sondern nur von dem ersten erzählt hatte.[7]) Ist

---

[6]) Süskind, vermischte Aufsätze, S. 15 ff. 93 ff.

[7]) Tholuck meint „ein vollkommen entsprechendes Exempel" bei Tacitus gefunden zu haben. Da dieser Annal. 2, 42 (im Jahr Chr. 17) einen Cappadocierkönig Archelaus sterben lasse, und doch Annal. 6, 41 (36 n. Chr.) wieder eines Cappadociers Archelaus als Herrschers der Cliten gedenke: so müsse auch hier „dieselbe historische Conjectur" gemacht werden, nämlich daß es zwei Cappadocier Archelaus gegeben habe (S. 203 f.). Allein das ist gar keine Conjectur, sondern ein klares historisches Datum, wenn derselbe Geschichtschreiber, nachdem er den Tod eines Mannes gemeldet, später einen ihm gleichnamigen, noch dazu in anderer Stellung, auftreten läßt, daß es folglich zwei solche Personen gegeben hat; ganz anders, wenn, wie bei'm Lysanias, zwei verschiedene Schriftsteller, jeder nur Einen, aber in verschiedener Zeit, haben: wobei die Verdoppelung der Person dann allerdings eine Conjectur, aber eine um so weniger historische, ist, je unwahrscheinlicher es sich zeigt, daß der eine von beiden Schriftstellern von dem zweiten Manne gleiches Namens, wenn es einen solchen gab, geschwiegen haben würde.

demnach der zweite Lysanias nichts anderes als eine historische Fiction: so ist freilich das, was man statt desselben in Vorschlag gebracht hat,[8]) auch nicht weiter als eine philologische. Denn wenn vorhergegangen war: Φιλίππε — τετραρχῦντος τῆς Ἰτεραίας κ. τ. λ., und es folgt nun: καὶ Λυσανίε τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχῦντος: so kann dieß unmöglich so verstanden werden, als hätte eben jener Philippus auch über das Abilene des Lysanias geherrscht. Denn in diesem Falle durfte das τετραρχῦντος nicht wiederholt,[9]) und mußte τῆς vor Λυσανίε gestellt werden, wenn der Verfasser nicht mißverstanden sein wollte. Es bleibt daher nichts übrig, als die Annahme, der Verfasser selbst habe sich geirrt, und aus dem Umstande, daß auch in späteren Zeiten noch Abilene von dem letzten Herrscher der früheren Dynastie ἡ Λυσανίε zubenannt war, den Schluß gezogen, daß es auch damals noch einen Herrscher dieses Namens gehabt habe; während es doch entweder unter Philippus, oder unmittelbar unter den Römern stand.[10])

Die chronologische Angabe unserer Stelle betrifft zunächst nur den Täufer Johannes; wo Lukas später (V. 21. ff.) auf Jesum zu reden kommt, vermißt man eine ähnliche. Von ihm wird bloß das ungefähre Alter (ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα) bei seinem Auftritt (ἀρχόμενος) angegeben, der Zeitpunkt aber verschwiegen; so wie umgekehrt für Johannes die Altersangabe fehlt. Ist also gleich Johannes im funfzehnten Jahre des Tiberius aufgetreten, so können wir, scheint es, daraus doch nichts für die Zeit des Auftritts Jesu abnehmen, da ja nirgends

---

[8]) Michaelis, Paulus z. d. St.; Schneckenburger, in Ullmann's und Umbreit's Studien, 1833, 4. Heft, S. 1056 ff.; Tholuck, S. 201 ff.

[9]) Denn auf die Auctorität eines einzigen Codex hin mit Schneckenburger u. A. das zweite τετραρχῦντος zu streichen, ist doch eine zu offenbare Gewaltsamkeit.

[10]) Vgl. mit dieser Ansicht Allgem. Lit. Ztg., 1803, No. 344. S. 552; de Wette, exeg. Handb. z. d. St.

gesagt ist, wie kurz oder lange nachdem Johannes zu taufen angefangen, Jesus zu ihm an den Jordan gekommen sei; ebenso, wenn wir gleich wissen, daß Jesus bei seiner Taufe ungefähr 30 Jahre zählte, so erfahren wir dadurch nicht, wie alt Johannes war, da er seine Wirksamkeit als Täufer begann. Freilich, wenn wir uns an Luc. 1, 26. erinnern, wonach Johannes gerade ein halbes Jahr älter als Jesus war, und wenn wir das Datum zu Hülfe nehmen, daß vor dem dreißigsten Jahre die jüdische Sitte ein öffentliches Auftreten nicht wohl erlaubt habe: so könnte der Täufer nur ein halbes Jahr vor Jesu Ankunft am Jordan aufgetreten sein, da er nur so lange vor ihm das hiezu nothwendige Alter erreicht hätte. Allein vor dem angegebenen Lebensjahre öffentlich aufzutreten, verbot wenigstens kein ausdrückliches Gesetz, und ob von den Priestern und Leviten, welchen jenes Jahr als Anfang des ordentlichen Dienstes bestimmt war (4. Mos. 4, 3. 47., vgl. übrigens 2. Chron. 31, 17., wo das zwanzigste genannt ist), ein Schluß auf die freiere Wirksamkeit eines Propheten gelte, hat man mit Recht in Frage gestellt [11]). Dieß also würde nicht hindern, auch das angegebene Altersverhältniß vorausgesetzt, doch den Auftritt des Täufers dem von Jesu um ein Ziemliches vorangehen zu lassen. Indeß schwerlich im Sinne des Evangelisten. Denn daß dieser den Auftritt des Vorläufers zwar so übersorgfältig bestimmt haben sollte, den des Messias selbst aber unbestimmt gelassen, das wäre doch gar zu ungeschickt, [12]) und wir können kaum anders, als ihm die Absicht unterlegen, durch seine Angaben für den Auftritt des Täufers auch die Zeit des Auftritts Jesu mitzubestimmen. Dieß trifft aber nur dann zu, wenn er annahm, daß sehr bald nach dem Auftreten des Johannes Jesus zu ihm an den Jordan gekommen sei, und sofort selbst auch zu lehren angefangen habe. [13]) Denn daß jene

---

11) S. Paulus, S. 294.

12) S. Schleiermacher, über den Lukas. S. 62.

13) Dieser Ansicht war auch Bengel, Ordo temporum, S. 204 f. ed. 2.

Zeitbestimmung ursprünglich nur den Anfang eines von Lukas eingerückten Aufsatzes über den Täufer ausgemacht haben sollte, ist deßwegen wenig wahrscheinlich, weil solche chronologische Akribie eher dem παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς und demjenigen ähnlich sieht, der auch die Zeit von Jesu Geburt auf entsprechende Weise zu bestimmen gesucht hatte.

Daß nun aber dieser Darstellung zufolge Johannes nur so ganz kurze Zeit vor Jesu sollte aufgetreten sein, ist nicht so leicht sich vorzustellen. Nicht ohne Grund hat man eine so kurze Dauer der Wirksamkeit des Täufers unwahrscheinlich gefunden, da er doch eine beträchtliche Anzahl Jünger (Joh. 4, 1.), und zwar nicht bloß solche, die sich nur von ihm taufen ließen, sondern von ihm besonders gebildete Schüler (Luc. 11, 1.) hatte, und eine eigene Partei von Anhängern hinterließ (A. G. 18, 25. 19, 3.), was schwerlich das Werk von wenigen Monaten sein konnte. Es mußte doch, wurde bemerkt, erst einige Zeit hingehen, bis der Täufer so bekannt wurde, daß Leute die Reise zu ihm in die Wüste unternahmen; es bedurfte Zeit, seine Lehre zu fassen, und Zeit, daß sich dieselbe, zumal sie gegen die gangbaren jüdischen Begriffe verstieß, erst Eingang verschaffen und sich festsetzen konnte; überhaupt, das hohe und dauernde Ansehen, in welches sich Johannes nach Josephus [14]) wie nach den Evangelien (Matth. 14, 2. 21, 26.), bei seiner Nation gesetzt hatte, ließ sich nicht in so kurzer Zeit erwerben. [15])

Doch, indem durch das Bisherige nur überhaupt eine längere Wirksamkeit des Täufers gefordert ist: so ist damit noch nicht bewiesen, daß unsere Evangelien Unrecht haben, wenn sie die Zeit seines Wirkens vor Jesu so kurz darstellen, da sie ja vielleicht, was vorne fehlt, hinten ansetzen, und den Täufer nach dem Auftritt Jesu desto länger noch fortwirken

---

14) Antiq. 18, 5, 2.

15) So Cludius, über die Zeit und Lebensdauer Johannis und Jesu. In Henke's Museum, 2, 3, 502 ff.

lassen. Allein auch eine Verlängerung der Wirksamkeit des Täufers nach dieser Seite ist wenigstens in den zwei ersten Evangelien nicht zu finden. Denn nicht nur berichten diese nach Jesu Taufe über Johannes nichts mehr, außer jener Sendung zweier Jünger (Matth. 11.), die schon aus dem Gefängnisse erfolgt, sondern es lautet Matth. 4, 12. Marc. 1, 14. ganz so, als ob während oder kurz nach dem vierzigtägigen Aufenthalt Jesu in der Wüste der Täufer gefangen genommen worden, und in Folge dessen Jesus nach Galiläa gegangen wäre, um daselbst öffentlich aufzutreten. Lukas freilich (4, 14.) erwähnt der Gefangennehmung des Täufers nicht als der Veranlassung von Jesu Auftreten in Galiläa, und von der Sendung der zwei Johannisjünger scheint er sich vorzustellen, sie sei noch während der freien Wirksamkeit des Täufers erfolgt (7, 18 ff.); noch bestimmter spricht sich das vierte Evangelium gegen die Vorstellung aus, als wäre Johannes so bald nach Jesu Taufe gefangen gesetzt worden, indem es 3, 24. ausdrücklich bemerkt, daß noch nach dem ersten von Jesu während seines öffentlichen Lebens besuchten Pascha Johannes in freier Wirksamkeit gestanden habe. Allein theils kann dieß Fortwirken des Täufers nach Jesu Auftritt doch nicht sehr lange mehr gedauert haben, da er geraume Zeit vor Jesu hingerichtet worden zu sein scheint (Luc. 9, 9. Matth. 14, 1 ff. Marc. 14, 16.); theils ersetzt das, was man nach Jesu Auftritt der Wirksamkeit des Johannes zusetzen mag, dasjenige nicht, was ihr vor diesem Zeitpunkt abgeht. Denn, abgesehen davon, daß dem vierten Evangelium (1, 35.) zufolge der Täufer beim Auftritt Jesu schon einen bestimmten Kreis vertrauterer Schüler gesammelt hatte, so wäre überhaupt der feste Boden, welchen seine Schule gewann, schwer zu erklären, wenn er nur etliche Monate allein gewirkt hätte, und dann so frühe von Jesu überflügelt worden wäre.

Ein Ausweg ist allein noch übrig, nämlich der, zwischen der Taufe Jesu und seinem öffentlichen Auftritt zu unterscheiden und zu sagen: er ist zwar schon nach dem ersten Halbjahre

der Wirksamkeit des Johannes von dessen Rufe so angezogen worden, daß er sich seiner Taufe unterwarf; aber von da an hat er sich noch längere Zeit entweder im Gefolge und der Schule desselben, oder wieder zu Hause in der Zurückgezogenheit aufgehalten, und ist erst geraume Zeit später selbstständig hervorgetreten. So würden wir einerseits den größeren Zeitraum, welchen Johannes vor dem Auftritt Jesu und unverdunkelt von diesem gewirkt haben muß, gewinnen, und doch hätten unsre Evangelien Recht, wenn sie die Taufe Jesu scheinbar so bald nach dem Auftritt des Täufers erfolgen lassen. Allein die Annahme einer solchen längeren Zwischenzeit zwischen der Taufe Jesu und seinem öffentlichen Auftritt ist den N. T.lichen Schriftstellern am allermeisten fremd. Denn die Taufe Jesu betrachten sie, wie aus dem Herabkommen des Geistes und der Himmelsstimme erhellt, als Einweihung Jesu zu seinem messianischen Berufe; die einzige Pause, welche sie nach derselben noch eintreten lassen, ist das sechswöchige Fasten in der Wüste; nach diesem aber tritt Jesus, dem Lukas zufolge unmittelbar (4, 14.), dem Matthäus und Markus zufolge, nachdem der Täufer, wahrscheinlich übrigens in der Zwischenzeit, in das Gefängniß gesetzt war, in Galiläa auf. Besonders aber indem Lukas 3, 23. die Taufe Jesu (der wahrscheinlichsten Auslegung zufolge) als sein ἄρχεσθαι, seinen Amtsantritt, bezeichnet, und A. G. 1, 22. Jesum von dem βάπτισμα Ἰωάννȣ an mit seinen Jüngern verkehren läßt, so hat er augenscheinlich Jesu Taufe durch Johannes und seinen öffentlichen Auftritt als Eines und dasselbe und durch keine Zwischenzeit (außer jenen sechs Wochen) getrennt sich vorgestellt.

Wenn somit den beiden Annahmen, zu welchen wir, um für die bedeutende Wirksamkeit des Täufers Raum zu gewinnen, geneigt sein müssen, daß Jesus entweder später zu seiner Taufe sich begeben, oder daß er noch längere Zeit, nachdem er getauft war, seinen öffentlichen Auftritt verzögert habe, die evangelische Darstellung entschieden in den Weg tritt: so sind sie uns hiedurch doch nur so lange verboten, bis wir nachzuweisen

im Stande sind, was, auch ohne historische Gründe, die N. T.lichen Schriftsteller zu einer solchen Darstellung veranlassen konnte. Dieses Moment aber liegt nahe genug, und ist schon im Vorhergehenden angedeutet. War einmal, wie es in der ersten Christengemeinde geschah (A. G. 19, 4,), der Täufer nicht mehr als eine Erscheinung für sich, sondern als eine, nur zur Vorbereitung auf Christum dienende gefaßt: so verweilte die Vorstellung nicht mehr bei der Wirksamkeit des bloßen Vorläufers, sondern eilte zu derjenigen Erscheinung fort, welche er vorbereiten sollte. Noch offenbarer ist das Interesse, welches auch ohne geschichtlichen Grund die urchristliche Tradition dafür haben mußte, zwischen der Taufe Jesu und seinem öffentlichen Auftritt jede Zwischenzeit auszuschließen. Denn daß durch die Taufe Jesus sich an Johannes als Schüler angeschlossen und sofort noch längere Zeit in diesem Verhältnisse gelebt habe, dieß anzunehmen, widersprach dem religiösen Interesse der neuen Gemeinde, welches einen, nicht von Menschen, sondern von Gott belehrten Stifter derselben verlangte; weßwegen, auch wenn es sich wirklich auf jene Weise verhalten hätte, dennoch gewiß frühzeitig der Sache diese andre Wendung gegeben worden wäre, welcher zufolge die Taufe Jesu durch Johannes nicht seinen Eintritt in die johanneische Schule, sondern nur seine Einweihung zum selbstständigen Auftritt bezeichnete. So finden wir uns also durch die abweichende Darstellung unsrer Quellen unbehindert, dasjenige anzunehmen, wozu die Sache selbst uns drängt; daß nämlich der Täufer schon längere Zeit vor dem Auftritt Jesu gewirkt habe.

Dieses angenommen, so müßte, wenn wir nach Luc. 1, 26. und 3, 23. voraussetzen, daß Jesus, nur ein halbes Jahr jünger als Johannes, bei seinem Auftritt ungefähr im dreißigsten Jahre gestanden habe, Johannes noch in den Zwanzigen öffentlich aufgetreten sein. Gegen ein so frühzeitiges Auftreten eines Propheten ist nun zwar nach dem Obigen kein ausdrückliches jüdisches Gesetz; auch möchte ich nicht so bestimmt, wie

Clud ius [16]), es unwahrscheinlich finden, daß ein so junger Bußprediger hätte Eindruck machen, und namentlich für einen Propheten aus der alten Zeit, für einen Elias, gehalten werden können: sondern nur auf das Allgemeine will ich mich berufen, daß es nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge natürlich ist, den um ein Ziemliches früher zu öffentlicher Wirksamkeit Hervorgetretenen auch als den um so viel Aelteren vorauszusetzen, zumal, wenn Inhalt und Geist seiner Wirksamkeit so ganz einem reiferen Alter entsprechen, wie die Bußpredigt des Johannes. Von dieser Regel giebt es zwar nicht wenige Ausnahmen: aber zur Annahme einer solchen im gegenwärtigen Falle uns zu bewegen, ist die Angabe Luc. 1, 26., daß Johannes nur um sechs Monate älter gewesen als Jesus, viel zu schwach, da sie ganz nur im Interesse der Sagenpoesie gemacht ist, und daher gegen die mindeste Unwahrscheinlichkeit aufgegeben werden muß.

Das Resultat unsrer Kritik der chronologischen Angabe Luc. 3, 1. 2. vergl. 23. und 1, 26. ist also: Wenn Jesus, wie dieß die Meinung des Lucas zu sein scheint, im funfzehnten Jahre des Tiberius aufgetreten ist: so fällt der Auftritt des Johannes nicht ebenfalls erst in dieses Jahr, sondern früher; und wenn Jesus in seinem dreißigsten Jahre aufgetreten ist: so ist der längere Zeit vor ihm aufgetretene Täufer schwerlich bloß um sechs Monate älter zu denken.

§. 45.

Auftritt und Absicht des Täufers. Sein persönliches Verhältniß zu Jesu.

Johannes, wie unsere Quellen andeuten, ein Nasiräer (Matth. 3, 4. 9, 14. 11, 18. Luc. 1, 15.), wie manche Theologen vermuthet haben [1]), auch mit Essenern im Zusammenhang,

---

[16]) A. a. O.

[1]) Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu, 1, S. 580. Paulus exeg. Handbuch 1, a, S. 136. Vgl. auch Creuzer, Symbolik, 4, S. 413 ff.

wurde nach der Angabe des Lukas (3, 2.) durch ein an ihn in der Wüste ergangenes ῥῆμα Θεοῦ aufgefordert, öffentlich hervorzutreten. Da wir hier in keinem Falle mehr die eigne Erklärung des Täufers vor uns haben, so ist das Dilemma, wie es Paulus stellt, man könne nicht wissen, ob sich Johannes selbst ein äußeres oder inneres Factum als Aufforderung Gottes gedeutet, oder ob ein Anderer ihn so aufgerufen habe [2]), nicht vollständig, und es muß als dritte Möglichkeit hinzugesetzt werden, daß vielleicht seine Anhänger die Berufung ihres Lehrers durch jenen an die alten Propheten erinnernden Ausdruck verherrlicht haben.

Während es nach der Darstellung des Lukas scheint, als wäre nur der göttliche Ruf an den Täufer ἐν τῇ ἐρήμῳ ergangen, zum Behuf des Lehrens und Taufens aber habe er sich von da in die περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου begeben (V. 3.): so macht Matthäus (3, 1 ff.) die jüdische Wüste selbst zum Schauplatze der Predigt und Taufe des Johannes, wie wenn der Jordan, in welchem er taufte, durch jene Wüste geflossen wäre. Nun floß dieser zwar nach Josephus vor seinem Einfall in das todte Meer allerdings durch πολλὴν ἐρημίαν [3]), was aber nicht die eigentliche Wüste Juda war, welche weiter südlich lag. [4]) Deßwegen hat man hier einen Fehler des ersten Evangelisten finden wollen, welcher, verführt durch die Beziehung der Weissagung: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, auf den, aus der ἔρημος τῆς Ἰουδαίας stammenden Johannes, auch seine Thätigkeit als Bußprediger und Täufer dorthin verlegt habe, deren Schauplatz doch das blühende Jordanthal gewesen sei. [5]) Sieht man indeß im Lukasevangelium weiter vorwärts: so verschwindet der Schein, als ließe dasselbe den Johannes nach erhaltenem

[2]) A. a. O. S. 347.

[3]) Bell. jud. 3, 10, 7.

[4]) S. Winer, bibl. Realwörterbuch, d. A. Wüste. Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 39.

[5]) Schneckenburger, a. a. O. S. 38 f.

Ruf die Wüste verlassen, da unten, bei der Gesandtschaft des Täufers, auch Lukas Jesum in Bezug auf denselben fragen läßt: τί ἐξεληλύθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; (7, 24.) Da nun die Jordanaue in der Nähe des todten Meeres, wohin die Wirksamkeit des Täufers zu setzen ist, den schmalen Uferrand ausgenommen, wirklich eine dürre Ebene war [6]): so bliebe nur das etwa ein dem Matthäus eigenthümlicher Irrthum, daß er diese Wüste als die ἔρημος τῆς Ἰȣδαίας bezeichnet; wenn man nicht anders entweder annehmen will, Johannes habe sich, als er von der Bußpredigt zur Taufe schritt, aus der jüdischen Wüste an das Jordanufer hinaufgezogen [7]), oder, der öde Strich am Jordan sei als Fortsetzung der judäischen Wüste gleichfalls noch mit diesem Namen bezeichnet worden. [8])

Die Taufe des Johannes, schwerlich aus der, ohne Zweifel erst nachchristlichen, Proselytentaufe, [9]) eher in Analogie mit den religiösen Lustrationen, wie sie auch unter den Juden, vorzüglich bei den Essenern, eingeführt waren, entstanden, gründete sich, wie es scheint, hauptsächlich auf die bildlichen Aeußerungen mehrerer Propheten, die in der Folge eigentlich verstanden wurden, nach welchen Gott von dem israelitischen Volke, wenn es wieder zu Gnaden angenommen werden wolle, ein Baden und Abwaschen seiner Unreinigkeit verlangt, und es selbst mit Wasser zu reinigen verspricht (Jes. 1, 16. Ezech. 36, 25. vergl. Jerem. 2, 22.). Nimmt man dazu die jüdische Vorstellung, daß der Messias mit seinem Reiche nicht eher erscheinen werde, als wenn die Israeliten Buße thun, [10]) so

---

6) S. außer der angef. Stelle des Josephus, Winer, bibl. Realwörterbuch, 1, S. 708.

7) Winer, a. a. O. S. 691.

8) Paulus, a. a. O. S. 301.

9) S. die Schrift von Schneckenburger, über das Alter der jüdischen Proselytentaufe.

10) Sanhedr. f. 97, 2: R. Elieser dixit: si Israëlitae poenitentiam agunt, tunc per Goëlem liberantur; sin vero, non liberantur. Bei Schöttgen, horae, 2, S. 780 ff.

sieht man, wie leicht die Combination gemacht werden konnte, daß also eine, die Besserung und Sündenvergebung symbolisch darstellende Abwaschung der Ankunft des Messias vorangehen müsse.

Ueber die Bedeutung der Taufe des Johannes stimmen die Berichte nicht ganz zusammen. Alle zwar kommen darin überein, daß die μετάνοια ein wesentliches Erforderniß bei derselben gewesen sei; denn auch was Josephus vom Täufer sagt, er habe die Juden ermahnt, ἀρετὴν ἐπασκοῦντας, καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους βαπτισμῷ συνιέναι [11]) ist doch, nur gräcisirt, das Nämliche. Nun aber verbinden Markus und Lukas mit der Bezeichnung der Johannistaufe als βάπτισμα μετανοίας den Zusatz: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (1, 4. 3, 3.); diesen hat Matthäus hier zwar nicht, doch bezeichnet auch er, wie Markus, diejenigen, welche sich taufen ließen, zugleich als ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν (3, 6.); Josephus dagegen scheint geradezu zu widersprechen, wenn er als die Meinung des Täufers die angibt: οὕτω γὰρ καὶ βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ (τῷ θεῷ) φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ᾽ ἐφ᾽ ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης. [12]) Und hier könnte man nun das auffassen, daß das εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν nach A. G. 2, 38. u. a. St. eine gewöhnliche Bezeichnung der christlichen Taufe war, und daher vielleicht auch auf die johanneische unhistorisch übergetragen sein könnte; indessen, da doch schon in der angeführten Stelle aus Ezechiel die Abwaschung nicht bloß Besserung, sondern auch Sündenvergebung versinnlichte, so wird die Angabe der Evangelisten gegen Josephus festzuhalten sein, dessen Worte sich überdieß mit der N. T.lichen Angabe vereinigen lassen, wenn man sie so faßt, daß durch die Johannistaufe nicht die Reinigung von einzelnen, zudem noch bloß levitischen

---

11) Antiq. 18, 5, 2.

12) Ebendas.

Unreinigkeiten, sondern des ganzen Menschen, und diese Reinigung nicht unmittelbar und mysteriös durch das Wasser, sondern durch Vermittlung des sittlichen Actes der Besserung habe bewirkt werden sollen. [13])

Eine weitere Differenz findet in Bezug auf das Verhältniß statt, in welches die verschiedenen Nachrichten über Johannes seine Taufe zu der *βασιλεία τῶν ȣ̓ρανῶν* stellen. Nach Matthäus war der kurze Inhalt der Aufforderung, welche er mit der Taufe verband, der: *μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν ȣ̓ρανῶν* (3, 2.); nach Lukas spricht der Täufer anfänglich nur von *μετάνοια* und *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, aber von keinem Himmelreich, und erst die Vermuthung des Volkes, er möchte vielleicht selbst der Messias sein, veranlaßt ihn, auf diesen, als nach ihm kommenden hinzuweisen (3, 15 ff.); bei Josephus aber findet sich von einer Beziehung der Thätigkeit des Täufers auf die messianische Idee gar nichts. Auch hier jedoch darf man aus der Abweichung der Berichte nicht schließen, der Täufer selbst habe sich in kein Verhältniß zum messianischen Reiche gestellt, und erst die christliche Sage habe ihm dieß zugeschrieben. Denn schon seine Taufe ist, sofern man die Ableitung aus der Proselytentaufe von der Hand weist, nicht recht erklärlich, wenn man nicht an die oben erwähnte sühnende Lustration des Volkes denken darf, welche in der messianischen Zeit erwartet wurde; dann aber wird auch die Erscheinung Jesu begreiflicher, wenn schon Johannes die Idee des nahen Messiasreichs auf die Bahn gebracht hatte. Daß Josephus die messianische Beziehung der Sache zurückstellt, stimmt ganz mit seiner sonstigen Praxis überein, welche sich namentlich aus der Rücksicht auf das Verhältniß seines Volks zu den Römern erklärt; überdieß liegt in dem Ausdruck: *βαπτισμῷ συνιέναι*, welchen er gebraucht, in dem *συστρέφεσθαι* der Leute, und der Furcht des Antipas vor einer durch

---

[13]) So Paulus, a. a. O. S. 314 und 361. Anm.

Johannes zu bewirkenden ἀπόςασις, wovon er weiterhin spricht, ganz die Andeutung einer solchen religiös-politischen Vereinigung, wie sie durch messianische Hoffnungen gebildet werden mochte. Wie der Täufer so bestimmt erklären konnte, daß wirklich das Messiasreich nun vor der Thüre sei, darüber könnte man sich verwundern, und, nicht beruhigt durch die Verweisung des Lukas auf eine göttliche Aufforderung und Offenbarung, der Vermuthung nachgeben, daß vielleicht der christliche Referent aus dem späteren Erfolg heraus, da ja nach Johannes wirklich derjenige auftrat, welchen er für den Messias hielt, der Rede des Täufers eine Bestimmtheit gegeben habe, welche ursprünglich nicht in derselben lag; indem dieser nämlich, ganz adäquat der oben angeführten jüdischen Vorstellung, nur gesagt haben könnte: μετανοεῖτε, ἵνα ἔλθῃ ἡ βασιλεία τῶν ὀρανῶν, und erst die spätere Darstellung hätte statt des ἵνα γὰρ gesetzt. Doch dieser Annahme bedarf es nicht; leicht konnte ja Johannes in den damaligen bewegten Zeiten Merkmale zu entdecken glauben, welche ihm die Nähe des messianischen Reichs zu verbürgen schienen: und wie nahe es sei, das ließ er ja immer unbestimmt.

Den Eintritt der βασιλεία τῶν ὀρανῶν knüpfte Johannes unsern Evangelien zufolge an ein messianisches Individuum, welchem er, zum Unterschiede von seiner Wassertaufe, ein βαπτίζειν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ zuschrieb (Matth. 3, 11. parallel.), da ja die Ausgießung des heiligen Geistes für einen Hauptzug der messianischen Zeiten galt (Joel 3, 1 — 5. A. G. 2, 16 ff.); von welchem er ferner eine, mit dem Worfeln des Getreides vergleichbare Sichtung des Volks erwartete, was auch die Propheten, wenn gleich unter andern Bildern, für die messianische Zeit vorher gesagt hatten (Malach. 3, 2. 3. Zachar. 13, 9.). Hier stellen nun die Synoptiker die Sache so, als ob der Täufer unter diesem messianischen Individuum bestimmt schon Jesum von Nazaret verstanden hätte. Nach Lukas waren ja die Mütter der beiden Männer verwandt und von dem künftigen Verhältniß ihrer Söhne unterrichtet; schon

in Mutterleibe hatte sich der Täufer Jesu entgegenbewegt, und es ist daher, wie hier die Sache eingeleitet ist, vorauszusetzen, daß beide schon frühzeitig sich in ihrem durch himmlische Mittheilung vorherbestimmten Verhältniß kennen gelernt und anerkannt haben. Matthäus zwar berichtet über solche Familienverbindungen zwischen Johannes und Jesus nichts; doch legt er, wie sich Jesus taufen lassen will, dem Johannes Ausdrücke in den Mund, welche eine frühere Bekanntschaft beider vorauszusetzen scheinen. Denn sein Befremden äußern, daß Jesus zu ihm komme, da doch er vielmehr nöthig hätte, von ihm getauft zu werden, dieß konnte Johannes nicht, wenn ihm Jesus nicht entweder früher schon bekannt gewesen, oder im Augenblick durch eine Offenbarung bekannt gemacht worden war: wovon das Letztere durch nichts angedeutet ist; das sichtbare Zeichen der Messianität Jesu wenigstens erfolgt erst nachher. Stimmen so das erste und dritte Evangelium (das zweite behandelt die Sache zu epitomirend, als daß seine Ansicht in dieser Beziehung klar werden könnte) darin überein, daß Johannes und Jesus einander schon vor der Taufe nicht fremd gewesen: so behauptet im vierten der Täufer ausdrücklich, Jesum vor der himmlischen Erscheinung, welche den Synoptikern zufolge bei seiner Taufe sich ereignete, nicht gekannt zu haben (1, 31. 33.). Einfach die Sache angesehen, erscheint dieß als ein Widerspruch, und weil die frühere Bekanntschaft beider Männer bei Lukas als der objective Thatbestand, und bei Matthäus als unwillkürliches Eingeständniß des überraschten Johannes; das frühere Nichtgekannthaben dagegen im vierten Evangelium als subjective, und zwar wohlbedachte, Versicherung des Täufers erscheint: so lag es nahe, mit dem Wolfenbüttler Fragmentisten den Widerspruch auf Rechnung des Johannes und Jesu in der Art zu schreiben, daß sie in der That zwar sich längst gekannt und verabredet gehabt, vor den Leuten aber, um einander desto besser in die Hände zu arbeiten, sich das Ansehen gegeben haben, als wären sie einander bisher fremd gewesen, und legten nun

ganz unbefangen der eine von des andern Trefflichkeit Zeugniß ab.[14])

Da man diesen Widerspruch nicht als absichtliche Verstellung auf Johannes und mittelbar auch auf Jesus liegen lassen wollte, versuchte man auf exegetischem Wege das Vorhandensein desselben zu läugnen. Das κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτὸν soll nicht heißen: die Person, sondern die Messianität Jesu war mir unbekannt.[15]) Allerdings, sofern dasjenige, was dem Johannes sofort durch das himmlische Zeichen bekannt gemacht wird, die Messianität Jesu ist (Joh. 1, 33 f.): so kann er unter dem, was ihm bis dahin unbekannt gewesen, nichts Andres als eben diese verstanden haben, wodurch eine vorangegangene persönliche Bekanntschaft nicht nothwendig ausgeschlossen würde. Es fragt sich jedoch, ob bei der Art, wie, den Bericht des Matthäus und Lukas vorausgesetzt, Johannes Jesum gekannt haben müßte, die Bekanntschaft mit seiner Messianität von der mit seiner Person auf solche Weise getrennt werden kann? Soll nämlich Johannes Jesum persönlich gekannt haben auf die Weise, wie uns Lukas die Familienverhältnisse zwischen beiden angibt: so ist unmöglich, daß er nicht auch frühe genug davon Kunde bekommen haben sollte, wie feierlich Jesus schon vor und bei seiner Geburt als Messias angekündigt worden war; er hätte also später nicht sagen können, er habe davon nichts gewußt, bis er ein himmlisches Zeichen bekommen habe, sondern er hätte sich so ausdrücken müssen, er habe der Erzählung von den früheren Zeichen, deren eines ja an ihm selbst vorgegangen war, nicht geglaubt.[16]) Kann man daher nicht

---

[14]) Fragment von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, herausgegeben von Lessing, S. 133 ff.

[15]) So Semler in der Beantwortung des angeführten Fragments z. d. St.; ebenso die meisten Neueren: Planck, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung, 1, K. 7; Winer, bibl. Realwörterbuch, 1, S. 691.

[16]) Man urtheile selbst, ob es nicht gekünstelt ist, was Neander sagt: „Wenn der Täufer auch nach dem, was er von jenen Umständen bei

umhin, anzuerkennen, daß durch den besprochenen Ausdruck im vierten Evangelium dem Täufer nicht allein die frühere Kenntniß von Jesu Messianität, sondern auch die persönliche Bekanntschaft mit ihm abgesprochen werde: so sucht man hiemit doch das erste Kapitel des Lukas durch Berufung auf die weite Entfernung der Wohnorte beider Familien zu vereinigen, welche dieselben verhindert habe, in weitere Berührung zu kommen. [17]) Allein, war der Maria als Verlobten der Weg von Nazaret in das jüdische Gebirge nicht zu weit gewesen: wie sollte den beiden Söhnen, als sie zu Jünglingen heranreiften, die Entfernung zu groß gewesen sein? Welche sträfliche Gleichgültigkeit der beiden Familien gegen die empfangenen höheren Mittheilungen wird hiebei vorausgesetzt, und endlich welchen Zweck sollen die letzteren gehabt haben, wenn ihnen in Bezug auf das Verhältniß der beiden Söhne gar nicht nachgelebt wurde? [18])

Wollte man indeß auch zugeben, daß das vierte Evangelium nichts weiter, als die Bekanntschaft des Täufers mit Jesu Messianität ausschließe, das dritte aber nichts weiter, als die Bekanntschaft desselben mit seiner Person voraussetze: so ist damit der Widerspruch der beiden Evangelien doch nicht gelöst. Denn bei Matthäus spricht Johannes, als er Jesum taufen soll, so, als ob ihm dieser nicht bloß überhaupt von Person, sondern bestimmt als der Messias bereits bekannt wäre. Wenn er ihn nämlich nicht taufen will, indem er sagt: *ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με;* (3, 14.) so hat man dieß zwar im Sinne der Harmonistik so zu

---

der Geburt Jesu vernommen, schon hätte erwarten können (nothwendig wissen mußte!), daß er der Messias sei: so galt ihm doch weit mehr als jedes andere fremde das ihm selbst gewordene göttliche Zeugniß in seinem Innern, und gegen das, was er nun im göttlichen Lichte erkannte, erschien ihm alles Frühere als ein Nichtwissen" (S. 68).

[17]) Lücke, Commentar zum Evang. Johannis 1, S. 362.

[18]) In der Verzweiflung gibt Osiander die Antwort, jene göttlichen Mittheilungen selbst mögen wohl Winke enthalten haben, die beiden Knaben — getrennt zu halten! (S. 127).

erklären gesucht, daß Johannes hiedurch nur die höhere Vortrefflichkeit Jesu, nicht aber seine Messianität habe aussprechen wollen.[19]) Allein das Recht, die zum messianischen Reiche vorbereitende Lustration vorzunehmen, konnte nicht durch hohe Vortrefflichkeit überhaupt ertheilt werden, sondern es gehörte ein besonderer Beruf dazu, wie ihn auch Johannes erhalten hatte, und wie er nach jüdischer Vorstellung nur an einen Propheten, oder den Messias und dessen Vorläufer ergehen konnte (Joh. 1, 19 ff.). Schrieb also Johannes Jesu die Befugniß zu taufen zu, so muß er ihn nicht bloß für vortrefflich überhaupt, sondern bestimmt für einen Propheten gehalten haben, und zwar, da er ihn für würdig hielt, ihn selber zu taufen, für einen höheren als sich selbst: was, da er sich als den Vorläufer des Messias gefaßt hatte, nur der Messias selbst sein konnte. Dazu kommt, daß Matthäus so eben (3, 11.) eine Rede des Täufers mitgetheilt hatte, in welcher dieser dem nach ihm kommenden Messias eine Taufe zuschreibt, welche kräftiger als die seinige sein werde: wie könnten wir also seine darauf folgende Aeußerung gegen Jesum anders verstehen, als so: was soll dir meine Wassertaufe, o Messias? weit eher wäre mir deine Geistestaufe noth![20])

Läßt sich somit der Widerspruch nicht wegräumen, so muß man ihn, wenn er nicht den betheiligten Personen als absichtliche Täuschung zur Last fallen soll, auf die Referenten überwälzen, was um so ungehinderter geschehen kann, je anschaulicher sich machen läßt, wie einer von ihnen oder beide zu einer unrichtigen Darstellung gekommen sind. Nun steht bei Matthäus seiner Uebereinstimmung mit Johannes in dem bezeichneten Punkte nur die Stellung der Rede des Täufers entgegen, durch welche er Jesum von seiner Taufe zurückhalten will: nur weil jener, ehe irgend etwas Außerordentliches erfolgt ist, so spricht, scheint eine vorangegangene Kenntniß Jesu

---

19) Heß, Geschichte Jesu, 1, S. 117 f. Paulus, a. a. O. S. 366.
20) Vergl. die Ausführung des Fragmentisten a. a. O.

in seiner Messianität vorausgesetzt zu werden. Wirklich stellt nun das Hebräerevangelium bei **Epiphanius** die Bitte des Johannes, daß Jesus vielmehr ihn taufen möchte, als Folge der himmlischen Erscheinung dar [21]), und diese Darstellung hat man neuerlich für die ursprüngliche angesehen, welche der Verfasser unsres ersten Evangeliums abgekürzt haben soll, indem er zugleich, um die Sache effectvoller zu machen, schon bei dem ersten Nahen Jesu den Täufer sich weigern und jenen Ausspruch thun lasse. [22]) Allein, daß wir an der Relation des Hebräerevangeliums nicht die ursprüngliche Form dieser Erzählung besitzen, konnte schon die äußerst schleppende Wiederholung der Himmelsstimme sammt dem Auseinandergezogenen der ganzen Darstellung zeigen. Vielmehr ist sie ein sehr abgeleiteter Bericht, und die Stellung der Weigerung des Johannes nach der Erscheinung und Stimme zwar keineswegs zu dem Ende vorgenommen, um den Widerspruch gegen das vierte Evangelium zu vermeiden, welches in dem Kreise jener ebionitischen Christen nicht als anerkannt vorausgesetzt werden darf, sondern in eben der Absicht, welche man irrig, bei der angeblich umgekehrten Aenderung, dem Matthäus zuschreibt, nämlich, die Scene effectvoller zu machen. Eine simple Weigerung von Seiten des Täufers schien zu matt; es mußte wenigstens ein Fußfall (*παραπεσὼν*) vor dem Messias stattgefunden haben: dieser konnte aber nicht besser motivirt werden, als durch die himmlische Erscheinung, welche somit vorangestellt werden mußte. Auf diese Weise zeigt sich also nicht, wie Matthäus zu seinem

---

21) Haeres. 30, 13: *Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τȣ̃ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ ȣ̓ρανοὶ, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τȣ̃ θεȣ̃ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιςερᾶς κ. τ. λ. καὶ φωνὴ ἐγένετο κ. τ. λ. καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα· ὃν ἰδὼν, φησιν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ, Κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ κ. τ. λ. καὶ τότε, φησὶν, ὁ Ἰωάννης παραπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· δέομαί σȣ Κύριε, σύ με βάπτισον.*

22) **Schneckenburger**, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 121 f.; **Lücke**, Comm. z. Ev. Joh. 1, S. 361. Vgl. **Usteri**, über den Täufer Johannes u. s. w. Studien 2, 3. S. 446.

Widerspruch gegen Johannes gekommen ist, so wie ohnehin für die Darstellung des Lukas diese Ableitung nicht ausreicht.

Alles erklärt sich ungezwungen, wenn man nur bedenkt, daß das wichtige Verhältniß zwischen Johannes und Jesus als ein von jeher bestandenes erscheinen mußte vermöge der Eigenthümlichkeit populärer Vorstellungsweise, das Wesentliche sich als von jeher Gewesenes zu denken. Wie demgemäß die Seele, sobald sie als wesenhaft anerkannt ist, auch klarer oder dunkler als präexistirende gedacht wird: so hat auch jedes folgenreiche Verhältniß in populärer Denkweise eine solche Präexistenz. So muß nun der Täufer, welcher später in eine so bedeutungsvolle Beziehung zu Jesus trat, diesen von jeher gekannt haben, wie es in solcher Unbestimmtheit bei Matthäus dargestellt ist; oder, wie es Lukas genauer zeichnet, schon ihre Mütter kannten sich, und noch in Mutterleibe wurden beide zusammengeführt. Dieß Alles fehlt bei Johannes, welcher den Täufer vielmehr die entgegengesetzte Versicherung geben läßt, aber nur, weil bei ihm ein anderes Interesse das so eben bezeichnete überwog. Je weniger nämlich der Täufer Jesum schon vorher gekannt hatte, den er nachher so hoch erhob, desto mehr fiel alles Gewicht auf die wunderbare Scene, welche ihn auf Jesum hinwies, desto mehr erschien sein ganzes Verhältniß zu ihm nicht als ein natürlich entstandenes, sondern als ein unmittelbar von Gott gewirktes.

§. 46.

War Jesus von Johannes als Messias anerkannt? und in welchem Sinne?

Mit der bisher besprochenen Frage, ob Jesus dem Johannes schon vor der Taufe bekannt gewesen sei, hängt die andere zusammen, was überhaupt der Täufer von Jesu und seiner Messianität gehalten habe? — Nach sämmtlichen evangelischen Berichten erklärt Johannes vor Jesu Ankunft bei ihm aufs Bestimmteste, daß demnächst Einer kommen werde, zu welchem

er in untergeordnetem Verhältnisse stehe; durch die Scene bei der Taufe Jesu war ihm Jesus unverkennbar als derjenige bezeichnet worden, als dessen Vorläufer er gekommen war; daß er diesem Zeichen Glauben geschenkt habe, müssen wir nach Markus und Lukas voraussetzen; nach dem vierten Evangelium bezeugt er es ausdrücklich (1, 34.), und thut überdieß Aussprüche, welche die tiefste Einsicht in Jesu höhere Natur und Bestimmung beurkunden (1, 29 ff. 36. 3, 27 ff.); nach dem ersten war er bereits vor der Taufe Jesu davon überzeugt. Dagegen berichten nun aber Matthäus (11, 2 ff.) und Lukas (7, 18 ff.), daß späterhin der Täufer auf die Kunde von der Wirksamkeit Jesu einige seiner Schüler an ihn abgeordnet habe, mit der Anfrage, ob er der verheißene Messias sei, oder ob man eines andern warten müsse?

Dem ersten Eindrucke nach scheint diese Frage eine Ungewißheit des Täufers auszudrücken, ob Jesus wirklich der Messias sei; und so ist sie schon frühzeitig verstanden worden. [1]) Aber ein solcher Zweifel steht mit allen übrigen Umständen, welche uns die Evangelien melden, im vollkommensten Widerspruche. Mit Recht findet man es psychologisch undenkbar, daß derjenige, welcher, durch das Zeichen bei Jesu Taufe, das er für eine göttliche Erklärung hielt, überzeugt oder bestärkt, seitdem so bestimmt über den messianischen Beruf und die höhere Natur Jesu sich ausgesprochen hatte, auf einmal sollte in seiner Ueberzeugung wankend geworden sein: er müßte denn einem vom Wind hin- und hergewehten Rohre geglichen haben, was Jesus eben hier rühmend von dem Täufer in Abrede stellt (Matth. 11, 7.); man sucht vergeblich nach einem Anlaß in dem Benehmen oder dem damaligen Schicksale Jesu: denn eben auf die Nachricht von den ἔργα τοῦ Χριστοῦ, welche nach

---

[1]) z. B. Tertull. adv. Marcion. 4, 18. Vergl. das Genauere über die verschiedenen Deutungen der Stelle bei Bengel, historisch-exegetische Bemerkungen über Matth. 11, 2—19; in seinem Archiv, 1, 3, S. 754 ff.

Lukas Wunderthaten waren, die doch am wenigsten Zweifel in ihm erst erwecken konnten, sandte er jene Botschaft ab; endlich wäre es zu verwundern, wie Jesus später (Joh. 5, 33 ff.) so zuversichtlich auf des Täufers Zeugniß von ihm sich berufen mochte, wenn man doch wußte, daß Johannes am Ende selbst an seiner Messianität irre geworden war. [2])

Man hat deßwegen den Versuch gemacht, der Sache die Wendung zu geben, daß Johannes nicht für sich selbst, um seine eigene schwankende Ueberzeugung zu befestigen, habe fragen lassen; sondern für seine Jünger, um deren Zweifel niederzuschlagen, von welchen er selber unberührt gewesen sei. [3]) Damit erledigen sich allerdings die erwähnten Schwierigkeiten; namentlich scheint klar zu werden, wie der Täufer gerade auf die Nachricht von Jesu Wundern hin jene Sendung habe veranstalten können: indem er nämlich hoffte, seine Jünger, welche seinen Worten über Jesum nicht glaubten, werden durch die Anschauung von dessen außerordentlichen Thaten sich überzeugen, daß er Recht habe, sie auf ihn als den Messias hinzuweisen. Allein wie konnte Johannes hoffen, daß seine Abgesandten Jesum zufällig im Wunderthun begriffen antreffen würden? Auch trafen sie ihn nicht so, nach Matthäus; sondern Jesus berief sich nach V. 4. f. nur auf das, was sie von ihm oft sehen, und wovon sie überall in seiner Nähe hören konnten: und nur die augenscheinlich secundäre Erzählung des Lukas [4]) mißversteht die Worte Jesu dahin, als hätte er sie nicht gebrauchen können, wenn die Johannisjünger ihn nicht mitten im Wunderthun angetroffen hätten. Und dann, wenn es die

---

[2]) S. Paulus, Kuinöl z. d. St.; Bengel, a. a. O. S. 763 ff.

[3]) So z. B. Calvin, Comm. in harm. ex Matth., Marc. et Luc. z. d. St. P. 1, S. 258, ed. Tholuck.

[4]) So nennen wir, mit Schleiermacher (über den Lukas, S. 106 f.), die Erzählung des dritten Evangeliums, 1) wegen der müßigen Wiederholung der Worte des Täufers V. 20; 2) wegen des Mißverstandes V. 18 u. 21, von welchem bald weiter die Rede sein wird, und dergleichen sich auch V. 29. 30. einer zu verrathen scheint.

Absicht des Täufers war, seine Jünger durch den Anblick der Thaten Jesu zu überführen, durfte er ihnen keine Frage an Jesum aufgeben, mit welcher es nur auf Worte, auf eine authentische Erklärung Jesu, abgesehen schien. Denn durch eine Erklärung desjenigen, an dessen Messianität sie eben zweifelten, konnte er seine Schüler nicht zu überzeugen hoffen, welche durch seine eignen Erklärungen, die ihnen sonst Alles galten, nicht überzeugt worden waren. Ueberhaupt wäre es ein seltsames Benehmen vom Täufer gewesen, fremden Zweifeln seine eigenen Worte zu leihen, und dadurch, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt, sein früheres wiederholtes Zeugniß für Jesum zu compromittiren. Wie denn auch Jesus die von den Boten ihm vorgetragene Frage als von Johannes selber ausgegangen faßt (ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ, Matth. 11, 4.), und sich über dessen Ungewißheit indirect durch Seligpreisung derer, die keinen Anstoß an ihm nehmen, beschwert (V. 6.) [5].

Bleibt es somit dabei, daß Johannes nicht bloß für seine Schüler, sondern für sich selbst hat fragen lassen; und kann man ihm doch auch nicht nach der früheren Entschiedenheit jetzt auf Einmal Zweifel an der Messianität Jesu zuschreiben: so bleibt nichts übrig, als, statt dieser negativen die positive Seite an seiner Frage hervorzukehren, und das Skeptische in ihr als bloße Einkleidung des Protreptischen aufzufassen. [6]) Dem Täufer wurde, nach dieser Erklärung, in seinem Gefängniß die Zeit zu lang, welche Jesus vergehen ließ, ohne öffentlich als Messias aufzutreten; daher läßt er ihn fragen, wie lange er noch auf sich warten lassen, wie lange noch zaudern wolle, durch die Erklärung, daß er der Messias sei, den bessern Theil des Volkes für sich zu gewinnen, und dann einen Hauptschlag

---

5) Vergl. Calvin z. d. St. und Bengel, a. a. O. S. 753 ff.

6) So die meisten jetzigen Erklärer: Paulus und Kuinöl z. d. St. Bengel, in der angef. Abh.; Hase, Leben Jesu, §. 88; Theile, z. Biogr. J., §. 22. Selbst Fritzsche, Comm. in Matth. S. 397., findet dieß aliquanto verosimilius, und bleibt dabei stehen.

gegen die Feinde seiner Sache zu führen, der vielleicht auch ihn, den Johannes, aus seiner Haft befreien könnte? Allein wenn der Täufer von Jesu, eben weil er ihn für den Messias hielt, seine, vielleicht wunderbare, Rettung aus dem Kerker hoffte und sich erbitten wollte: so konnte er unmöglich eine Bitte, die gerade aus seinem Glauben an die Messianität Jesu hervorging, in einen Zweifel an derselben einkleiden. Die Frage aber in unserm evangelischen Texte enthält lauter Zweifel, und die Aufforderung wird immer erst hineingetragen. Wie sehr man dabei den Worten Gewalt anthun muß, erhellt am besten aus der Umdeutung, welche Schleiermacher im Sinne dieser Erklärung mit denselben vornimmt. Die unentschiedene Frage: *σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος;* verwandelt er in die entschiedene Voraussetzung: du bist doch der da kommen soll; die andere, noch bedenklichere aber: *ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;* macht er vollends ganz unkenntlich, indem er sie so wendet: worauf sollen wir (da du ohnehin so große Dinge thust) noch warten, und soll nicht gleich Johannes mit seiner ganzen Auctorität Allen, die sich von ihm haben taufen lassen, durch uns befehlen, dir als Messias zu gehorchen, und deiner Winke gewärtig zu sein? Doch wollte man auch mit Neander diese Umdeutung dadurch ermöglichen, daß man auf die treue Ueberlieferung der Worte Jesu hier verzichtete: so will sich auch die bloße Aufforderung mit des Täufers früher ausgesprochener Vorstellung von Jesu nicht reimen. Schon formell nämlich: wenn Johannes an der Messianität und höheren Natur Jesu nicht zweifelte, so konnte er auch daran nicht zweifeln, daß Jesus am besten die rechte Zeit und Art des messianischen Auftritts wissen werde; hauptsächlich aber materiell, konnte der Täufer an dem, was man das Zaudern Jesu mit dem Auftritt als Messias nennt, keinen Anstoß nehmen, oder ihn zu rascherem Handeln auffordern wollen, wenn er noch seine frühere Ansicht von Jesu Bestimmung hatte. Denn wenn er ihn noch wie ehmals (Joh. 1, 29.) als *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*, mithin als leidenden Messias, auffaßte:

so konnte ihm kein Gedanke an einen Schlag, den Jesus gegen seine Feinde führen sollte, überhaupt an ein gewaltsames, auf äußeren Sieg berechnetes Verfahren, kommen; sondern der stille Weg, den Jesus ging, mußte ihm eben als der rechte, seiner Lammsbestimmung angemessene, erscheinen. Auch so daher, wenn die Frage des Johannes eine bloße Aufforderung enthielte, hätte der Täufer durch dieselbe seinen früheren Ansichten widersprochen.

Ist es also mit allen diesen Ausflüchten nichts: so kehrt uns die ursprüngliche Auslegung zurück, die Frage als den Ausdruck einer in dem Täufer selbst entstandenen Ungewißheit über Jesu messianische Würde aufzufassen; wie auch Neander als das Natürlichste anerkennt. [7]) Wenn er nun aber den vorübergehenden Abfall des Täufers von seinen früheren glaubensstarken Zeugnissen daraus zu erklären sucht, daß in seinem dunkeln Kerker den Mann Gottes eine finstere Stunde des Zweifels überfallen habe; und wenn er dafür sich auf das Beispiel von Männern beruft, welche, um des christlichen Glaubens oder anderer Ueberzeugungen willen verfolgt, nachdem sie lange ohne Todesfurcht für die Wahrheit gezeugt hatten, doch endlich im Kerker der menschlichen Schwäche unterlagen und zum Widerrufe sich fortreißen ließen: so findet hier, genau betrachtet, gar keine Aehnlichkeit statt. Verfolgte Christen der ersten Jahrhunderte, später ein Berengar, Galilei, wurden eben denjenigen Ueberzeugungen untreu, um derentwillen sie eingekerkert waren, und durch deren Verläugnung sie sich zu retten hofften: der Täufer, um mit ihnen verglichen werden zu können, müßte seine Rüge gegen Herodes zurückgenommen haben, nicht seine Zeugnisse von Christo wankend gemacht, die mit seiner Verhaftung in keinem Bezuge standen. Doch, wie dem auch sei, hier jedenfalls verhält es sich so, daß den Zweifeln gar keine Gewißheit vorangegangen sein kann. Es

[7]) L. J. Chr., S. 86 ff.; Olshausen, z. d. St.

ist bereits der Schwierigkeit erwähnt, welche die Angabe des Matthäus verursacht, Johannes habe die zwei Jünger abgesandt ἀκȣ́σας τὰ ἔργα τȣ̃ Χριςȣ̃, oder nach Lukas, weil seine Schüler ihm ἀπήγγειλαν περὶ πάντων τȣ́των — es war aber im unmittelbar Vorhergehenden eine Todtenerweckung und eine Krankenheilung erzählt. Früher also zwar, ehe noch Jesus etwas Messianisches gethan hatte, soll Johannes von seiner Messianität überzeugt gewesen sein: nun aber Jesus anfing, durch Wunder, wie man sie vom Messias erwartete, sich als solchen zu legitimiren, sollen ihn Zweifel angewandelt haben?[9]) Dieß ist so gegen alle psychologische Möglichkeit, daß mich wundert, wie nicht Dr. Paulus oder ein andrer Erklärer, welcher in der Psychologie stark ist, und in der Wortkritik nicht unbeherzt, schon auf die Vermuthung gekommen ist, es sei vielleicht bei Matthäus V. 2. eine Negation ausgefallen, und sollte eigentlich heißen: ὁ δὲ Ἰωάννης ȣ̓κ ἀκȣ́σας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τȣ̃ Χριςȣ̃ κ. τ. λ. Dann wäre auf Einmal Alles eher zu begreifen: Johannes war zwar früher von der Messianität Jesu überzeugt gewesen, nun aber in seinem Gefängnisse kam ihm von Jesu Thaten nichts mehr zu Ohren, und indem er ihn unthätig glaubte, stiegen ihm Zweifel auf. Gewiß, hatte Johannes vorher Jesum für den Messias gehalten, so konnte nur etwa die Unkunde von dessen Wunderwerken ihm zu Zweifeln Veranlassung geben: da es aber gerade die Kunde von diesen Thaten war, welche ihn ungewiß machte, so kann er nicht vorher schon von Jesu Messianität überzeugt gewesen sein.

Wie konnte er aber über Jesu Messianität jetzt ungewiß werden, wenn er sie nicht früher angenommen hatte? Freilich nicht so, daß er zu argwöhnen anfing, Jesus möchte wohl der Messias nicht sein; wohl aber so, daß er zu vermuthen begann, der Mann von solchen Thaten möchte vielleicht der Messias

---

[9]) Auch Bengel ist diese Schwierigkeit aufgefallen, a. a. O. S. 769 f.

sein. Nicht also von einer verschwindenden Gewißheit ist hier die Rede, sondern von einer werdenden: und dadurch wird mit Einem Male Alles klar und hell in den besprochenen Stellen. Johannes wußte früher von Jesu nichts, als daß er seine Taufe angenommen hatte, wie viele andere, und vielleicht einige Zeit im Kreise seiner Schüler gewandelt; erst nach des Täufers Gefangennehmung that sich Jesus als Lehrer und Wunderthäter hervor. Das hörte Johannes, und nun entstand in ihm, wie er ja die Nähe des Messiasreichs verkündigt hatte, die hoffnungsvolle Vermuthung, ob nicht vielleicht dieser Jesus es sein möchte, durch welchen sich die Idee des Himmelreichs verwirklichen solle. [10]) So aufgefaßt, schließt diese Sendung des Täufers seine früheren Zeugnisse für Jesum geradezu aus: hat er früher so gesprochen, so kann er später nicht so haben fragen lassen, und wenn dieses, dann jenes nicht. Daher für uns die Aufgabe, die beiden widersprechenden Angaben zu vergleichen, um zu sehen, welche mehr als die andre die Spuren der Wahrheit oder Unwahrheit an sich trägt.

Die bestimmtesten Ausdrücke der früheren Ueberzeugung des Täufers von Jesu Messianität finden sich im vierten Evangelium, und wir müssen hiebei zwei Fragen unterscheiden, einmal, ob es denkbar sei, daß Johannes überhaupt einen solchen Begriff vom Messias gehabt, und zweitens, ob es wahrscheinlich sei, daß er denselben in der Person Jesu verwirklicht geglaubt habe.

Was das Erstere betrifft, so hat der Messiasbegriff des Täufers nach dem vierten Evangelium die Merkmale des

---

[10]) Die evangelischen Berichterstatter freilich, nach dem, was sie vorher von dem Verhältniß des Täufers zu Jesu erzählt hatten, mußten die Frage als Zweifel fassen, wodurch vielleicht V. 6. (bei Matth., 23. bei Luk.) in diesen Zusammenhang kam. Wäre er ächt, so würde sich eine andere Vermuthung eröffnen: daß nämlich im vorhergehenden V. Jesus von geistigen Wunderthaten rede; dann wäre der Täufer an dem Mangel leiblicher irre geworden, und das ἀκέσας τὰ ἔργα τ. X. gehörte dem Mißverstande jener Aeußerung Jesu von Seiten der Erzähler an.

sühnenden Leidens und einer vorweltlichen, himmlischen Existenz. Zwar hat man versucht, die Ausdrücke, mit welchen er 1, 29 und 36. seine Schüler auf Jesum hinweist, so zu deuten, daß der Begriff eines versühnenden Leidens wegfiele, Jesus mit einem Lamme nur seiner Sanftmuth und Duldsamkeit wegen verglichen, αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν τȣ̃ κόσμȣ entweder von einem geduldigen Ertragen der Bosheit der Welt, oder von einem Versuche, die Sünde der Welt bessernd hinwegzuräumen, verstanden, und in dem Ausspruch des Täufers der Sinn gefunden würde, wie rührend es sei, daß dieser sanfte und weiche Jesus sich einem so harten und schweren Geschäfte unterzogen habe. [11]) Allein die besten Exegeten haben gezeigt, daß, wenn zwar αἴρειν für sich in der bezeichneten Weise gefaßt werden könnte, doch ἀμνὸς, nicht bloß mit dem Artikel, sondern überdieß noch mit dem Beisatze: τȣ̃ θεȣ̃, nicht ein Lamm überhaupt, sondern ein bestimmtes heiliges Lamm bezeichnen muß, wobei dann, wenn es der wahrscheinlichsten Erklärung zufolge auf das Lamm Jes. 53, 7. sich bezieht, auch das αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν nur aus demjenigen erklärt werden kann, was dort von dem mit einem Lamm verglichenen Knecht Gottes gesagt ist, daß er τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται (V. 4, LXX); wonach es also ein stellvertretendes Leiden bezeichnen müßte. [12]) Daß nun der Täufer diese Prophetenstelle auf den Messias bezogen, diesen mithin als einen leidenden sich gedacht habe, dieß eben hat man neuerlich mehr als zweifelhaft gefunden. [13]) Denn der gangbaren Meinung wenigstens war eine solche Ansicht vom Messias so fremd, daß die

[11]) Gabler, meletem. in loc. Joh. 1, 29, in s. Opusc. acad. S. 514 ff. Paulus, Leben Jesu, 2, a, die Uebersetzung d. St., und Comm. zum Ev. Joh. z. d. St.

[12]) de Wette, de morte Christi expiatoria, in s. Opusc. theol. S. 77 ff. Lücke, Comm. zum Ev. Joh. 1, S. 347 ff. Winer, bibl. Realwörterb. 1, S. 693, Anm.

[13]) Gabler und Paulus a. d. a. OO. Auch de Wette a. a. O. S. 75 ff. 80 ff.

Jünger Jesu während der ganzen Zeit ihres Umgangs mit ihm sich in dieselbe nicht finden konnten, und nach seinem wirklich erfolgten Tode völlig an ihm, als Messias, irre wurden (Luc. 24, 20. ff.). Wie sollte nun der Täufer, welcher der durch die evangelischen Nachrichten über sein unfreies Ascetenleben bestätigten Erklärung Jesu (Matth. 11, 11.) zufolge tief unter den Bürgern des Himmelreichs stand, zu welchen doch auch damals schon die Jünger gehörten, — wie sollte dieser entfernter Stehende lange vor dem Leiden Jesu zu einer Einsicht in dessen Nothwendigkeit für den Messias gekommen sein, zu welcher den zunächst Stehenden nur der Erfolg verholfen hat? oder wie sollte, wenn Johannes wirklich diese Einsicht hatte und gegen seine Jünger aussprach, dieselbe nicht durch diejenigen, welche aus seiner Schule in die Gesellschaft Jesu übergingen, auch in der letzteren Eingang gefunden, und überhaupt durch das Ansehen, welches der Täufer genoß, auch im größeren Publicum den Anstoß, welchen man am Tode Jesu nahm, gemildert haben [14])? Zudem, sehen wir die außerjohanneischen Nachrichten vom Täufer alle durch: nirgends finden wir, daß er dergleichen Ansichten über das Schicksal des Messias geäußert hätte, sondern, um von Josephus nichts zu sagen, sprach er den Synoptikern zufolge zwar von einem nach ihm kommenden Messias, als dessen Geschäft er jedoch lediglich die Geistestaufe und Sichtung des Volkes heraushob. Doch die Möglichkeit bleibt immer offen, daß auch schon vor dem Tode Jesu ein tiefer blickender Geist, wie der Täufer, aus A. T.lichen Stellen und Vorbildern einen leidenden Messias herausgelesen, ohne daß doch seine Schüler und Zeitgenossen seine dunkeln Andeutungen hierüber verstanden hätten.

Dieß also möge noch nichts entscheiden, und wir wenden uns daher zu den Aeußerungen über die vorweltliche Existenz und himmlische Abkunft des Messias, mit der Frage, ob der Täufer wohl solche Ansichten gehabt haben könne? Daß aus

---

[14]) de Wette, a. a. O. S. 76.

den Worten Joh. 1, 15. 27. 30: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν nur dogmatische Willkür den Präexistenzbegriff verbannen könne, zeigt der bloße Anblick von Erklärungen, wie die Paulus'sche: der in der Zeitfolge nach mir Gekommene ist doch vor meinen Augen (ἔμπροσθέν μου) so geworden, daß er (ὅτι = ὥστε, Grund = Folge!) dem Range und der Sache nach der erste zu heißen verdient.[15]) Mit überwiegenden Gründen haben sich vorurtheilsfreiere Ausleger dahin erklärt, es werde hier dafür, daß der in der Zeitfolge nach Johannes erschienene Jesus doch der Würde nach ihm voranstehe (ἔμπροσθεν), seine Präexistenz vor dem Täufer (πρῶτός μου ἦν) als Grund angegeben.[16]) Offenbar also haben wir hier das johanneische Dogma von der ewigen Präexistenz des λόγος, wie es freilich dem Verfasser des Evangeliums präsent war, zumal er eben von seinem Prologe herkam: ob aber auch dem Täufer? das ist eine andre Frage. So viel gibt der neueste Ausleger des vierten Evangeliums zu, daß der Sinn, in welchem der Evangelist das πρῶτός μου nimmt, dem Täufer auf seinem Standpunkte ziemlich fern und fremd gewesen sein möge. Doch nur insofern, meint er, als der Täufer nicht wie der Evangelist den Begriff des λόγος mit jenen Worten verbunden, sondern mehr auf populär jüdische Weise an die Präexistenz des Messias, als Subjects der A. T.=lichen Theophanien u. s. w. gedacht habe.[17]) Von dieser jüdischen Ansicht finden sich allerdings auch außer den Schriften des vierten Evangeliums noch Spuren bei Paulus (z. B. 1. Kor. 10, 4. Kol. 1, 15 f.) und den Rabbinen[18]), und wenn sie auch ursprünglich alexandrinisch gewesen wäre, was Bretschneider gegen unsre Stelle geltend macht[19]): so fragt sich,

15) Paulus, Leben Jesu, 2, a, die Uebers. S. 29. 31.

16) Tholuck und Lücke, z. d. St.

17) Lücke, a. a. O.

18) S. Bertholdt, Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate, §§. 23—25.

19) Probabilia S. 41.

ob nicht auch schon vor Christi Zeit die alexandrinisch-jüdische Theologie auf die Ansichten des Mutterlandes von Einfluß war? [20]) Also auch diese Aussprüche entscheiden für sich noch nichts; ob es gleich bedenklich zu werden anfängt, dem Täufer, der sonst nur dafür bekannt ist, die praktische Seite an der Idee des Messiasreichs hervorgekehrt zu haben, von dem einzigen vierten Evangelisten zwei Begriffe, welche in jener Zeit ohne Zweifel nur der tiefsten messianischen Speculation angehörten, zugeschrieben zu sehen, und zwar in solcher Weise, daß jedenfalls die Form, in welcher er sie ausdrückt, zu johanneisch ist, um nicht auf Rechnung dieses Evangelisten geschrieben werden zu müssen.

Zu einem bestimmteren Resultate gelangen wir, wenn wir noch die Stelle Joh. 3, 27—36. in Betracht ziehen, wo der Täufer auf die Klage einiger Jünger über den Abbruch, den Jesu Taufe der ihrigen thue, auf eine Weise antwortet, welche alle Ausleger in Verlegenheit setzt. Nachdem er sich nämlich darüber erklärt hatte, wie es in ihrer beiderseitigen Bestimmung, über welche er nicht hinauszuschreiten verlange, begründet sei, daß er abnehmen, Jesus aber zunehmen müsse, fährt er von V. 31. an in Formeln fort, welche ganz dieselben sind mit denjenigen, in welchen sonst der vierte Evangelist Jesum selbst von sich reden läßt, oder seine eigenen Gedanken über Jesum ausdrückt; namentlich, wie auch der neueste Ausleger zugesteht [21]), erscheint diese Rede des Johannes als Nachhall der vorausgegangenen Unterredung Jesu mit Nikodemus. [22])

---

[20]) S. Gfrörer, Philo und die alexandr. Theosophie, 2 Thl. von S. 280 an.

[21]) Lücke, a. a. O. S. 500.

[22]) Man vergleiche besonders: Joh. 3, 11 (Jesus zu Nikodemus): ἀμὴν, ἀμὴν, λέγω σοι, ὅτι ὃ οἴδαμεν, λαλῦμεν, καὶ ὃ ἑωράκαμεν, μαρτυρῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν ὒ λαμβάνετε.

Joh. 3, 32 (der Täufer): καὶ ὃ ἑώρακε καὶ ἤκυσε, τῦτο μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτῦ ὐδεὶς λαμβάνει.

Die Ausdrücke dieser dem Täufer geliehenen Rede sind specifisch johanneisch, wie σφραγίζω, μαρτυρία, der Gegensatz von ἄνωθεν und ἐκ τῆς γῆς, die Phrasis: ἔχειν ζωὴν αἰώνιον, und es fragt sich: ist es wahrscheinlicher, daß sowohl der Evangelist als auch Jesus, dem er sie so oft in den Mund legt, sie von dem Täufer geborgt haben, oder umgekehrt, daß sie der Evangelist, ich will für jetzt nur sagen dem Täufer, geliehen habe? Dieß muß sich durch das Andere entscheiden, daß nämlich auch die Ideen, welche hier der Täufer ausspricht, ganz dem Boden des Christenthums, und zwar wieder speciell des johanneischen, angehören. Eben jener Gegensatz von ἄνω und ἐκ τῆς γῆς, die Bezeichnung Jesu als des ἄνωθεν ἐρχόμενος, als dessen, ὃν ἀπέστειλεν ὁ θεός, welcher daher τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ, das Verhältniß Jesu zu Gott als des υἱός, welchen ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ, — was soll denn noch eigenthümlich christlich und johanneisch sein, wenn es diese Ideen nicht sind? und diese sollte der Täufer Johannes schon gehabt haben? welcher **Christianismus ante Christum!** Und dann, nach Olshausen's [23]) richtiger Bemerkung, wie schickt es sich für den Täufer, der doch, auch nach dem vierten Evangelium, von Jesus geschieden blieb, von dem Segen eines gläubigen Anschließens an Jesum zu reden? (V. 33. und 36.)

Soviel demnach ist gewiß und auch von der Mehrzahl neuerer Ausleger anerkannt: die Worte V. 31—36. kann der Täufer nicht gesprochen haben. Folglich, schloßen nun aber die Theologen, kann auch der Evangelist sie ihm nicht in den

---

V. 18: ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων, ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

V. 36: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.

Vergl. aus der Rede des Täufers noch V. 31. mit Joh. 3, 6. 12 f. 8, 23; V. 32. mit 8, 26; V. 33. mit 6, 27; V. 34. mit 12, 49. 50; V. 35. mit 5. 22. 27. 10, 28 f. 17, 2.

[23]) Bibl. Comm. 2, S. 105.

Mund gelegt haben, sondern von dem bezeichneten Verse an nimmt dieser selbst das Wort. [24]) Dieß klingt annehmlich, wenn man uns nur die Fuge nachweist, durch welche der Evangelist seinen eignen Zusatz von der Rede des Täufers gesöndert hat. Allein eine solche sucht man vergeblich. Zwar spricht der von V. 31. an Redende, wo er den Täufer bezeichnen will, nicht mehr, wie noch V. 30., in der ersten Person, sondern in der dritten; allein der Täufer wird hier nicht mehr geradezu und individuell, sondern nur mit einer ganzen Klasse zusammen bezeichnet, wo er also, auch wenn er selbst der Redende war, die dritte Person wählen mußte. Nirgends also findet sich eine Gränzscheide, und ganz unmerklich gleitet die Rede aus denjenigen Passagen, welche der Täufer etwa noch gesprochen haben könnte, in diejenigen hinüber, welche ihm schlechthin unangemessen sind; namentlich wird auch nach V. 30. von Jesu im Präsens zu reden fortgefahren, wie der Evangelist nur den Täufer zu Jesu Lebzeiten sprechen lassen konnte, nicht aber selbst in eigner Person nach Jesu Tode so schreiben; wie er denn, wo er eigne Reflexionen über Jesum vorbringt, sich des Präteritums zu bedienen pflegt. [25]) Grammatisch betrachtet also spricht von V. 31. an der Täufer fort, und doch kann er, historisch erwogen, das Folgende nicht gesprochen haben; ein Widerspruch, welcher freilich dann unauflöslich werden muß, wenn man hinzusetzt: dogmatisch beurtheilt aber kann der Evangelist dem Täufer nichts in den Mund gelegt haben, was dieser nicht wirklich gesprochen hat. Wollen wir nun nicht den klaren Regeln der Grammatik und den feststehenden Daten der Historie um des eingebildeten Dogma's von der Inspiration willen widersprechen: so werden wir aus den gegebenen Prämissen vielmehr mit dem Verfasser der Probabilien

[24]) Paulus, Olshausen, z. d. St.

[25]) Z. B. während hier, V. 32, gesagt wird: τὴν μαρτυρίαν αὐτῆ ἐδεὶς λαμβάνει, heißt es im Prolog V. 11: καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν ἐ παρέλαβον. Vergl. Lücke, a. a. O. S. 501.

den Schluß ziehen, daß folglich der Evangelist dem Täufer jene Reden mit Unrecht zuschreibe, und ihm seine eigene Christologie in den Mund lege, von welcher jener noch nichts wissen konnte. Nur nicht ebenso unumwunden sagt dasselbe das Geständniß von Lücke,[26]) daß sich hier mit der Rede des Täufers auf eine nicht mehr genau zu unterscheidende Weise, aber überwiegend, die Reflexion des Evangelisten mische. Denn näher verhält es sich hiemit so, daß die Reflexion des Evangelisten zwar leicht zu erkennen und mit Händen zu greifen ist; aber von zum Grunde liegenden Gedanken des Täufers ist nichts zu spüren, wenn man nicht mit besonders gutem Willen sucht, welchen wir in diesem Stücke nicht haben mögen, weil er die Befangenheit selbst ist. — Haben wir nun aber an der zuletzt betrachteten Stelle einen Beweis, daß es dem vierten Evangelisten nicht darauf ankam, dem Täufer Johannes messianische und andere Begriffe zu leihen, welche dieser nicht hatte: so werden wir auch im Rückblick auf die früher betrachteten Stellen uns dafür entscheiden, was wir, so wahrscheinlich es war, doch bisher noch dahingestellt sein ließen, daß auch die dort ausgesprochenen Ideen von einem leidenden und präexistenten Messias nicht dem Täufer, sondern nur dem Evangelisten angehören.

Durch die bisherige Beantwortung der ersten wäre nun eigentlich die andere Frage, welche uns noch übrig ist, bereits mitbeantwortet; denn wenn der Täufer dergleichen Messiasbegriffe gar nicht hatte, so kann er sie auch nicht auf die Person Jesu übergetragen haben. Doch um die Evidenz des bereits gewonnenen Resultats zu verstärken, nehmen wir auch diese Untersuchung noch besonders auf. Nach dem vierten Evangelium schreibt der Täufer alle zuletzt erörterte messianische Attribute Jesu zu. That er dieß so begeistert, so öffentlich und so wiederholt, wie wir es bei Johannes lesen: so konnte

---

[26]) A. a. O.

er unmöglich von Jesu (Matth. 11, 11.) aus der βασιλεία τῶν ὀρανῶν ausgeschlossen, und der Kleinste in derselben ihm vorgezogen werden. Denn solche Bekenntnisse, wie dieser Täufer, wenn er Jesum den υἱὸς τȣ̃ Θεȣ̃, welcher vor ihm gewesen sei, nennt, solche geläuterte Einsichten in die messianische Oekonomie, wie wenn er Jesum als ὁ ἀμνὸς τȣ̃ Θεȣ̃, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τȣ̃ κόσμȣ bezeichnet, hatte selbst Petrus nicht aufzuweisen, welchen Jesus doch für sein Bekenntniß Matth. 16, 16. nicht nur in das Gottesreich aufnimmt, sondern selbst zum Felsen macht, auf welchen es gegründet werden sollte. Indeß, das Unbegreifliche liegt noch weiter zurück. Als Zweck seiner Taufe gibt Johannes im vierten Evangelium an, ἵνα φανερωθῇ (Jesus als Messias) τῷ Ἰσραὴλ (1, 31.), und erkennt es als göttliche Ordnung, daß dem zunehmenden Jesus gegenüber er abnehmen müsse (3, 30.): dennoch, während bereits Jesus durch seine Jünger taufen läßt, setzt auch er seine Taufe fort (3, 23.). Warum nun aber, wenn er doch mit der Introduction Jesu die Bestimmung seiner Taufe erfüllt wußte, und nun seine Anhänger auf Jesum als den Messias verwies (1, 36 f.), fuhr er noch selbst zu taufen fort? [27]) Dieß war zwecklos; denn was Lücke sagt, daß an solchen Orten wenigstens, wo Jesus nicht selbst erschien, die Taufe des Johannes noch am Platze gewesen, widerlegt er selbst durch die Bemerkung, daß wenigstens in der Zeit, von welcher Joh. 3, 22 ff. gehandelt wird, Jesus und Johannes unfern von einander getauft haben müssen, da ja die Schüler des Johannes über den Zulauf zu Jesus eifersüchtig wurden. Aber selbst zweckwidrig erscheint die Fortsetzung der Taufe von Seiten des Johannes, wenn bloß Hinweisung auf Jesus als den Messias sein Zweck war. Er hielt dadurch noch immer einen Kreis von Menschen in den Vorhallen des

---

[27]) De Wette, de morte Christi expiatoria, in s. Opusc. theol. p. 81; Ders., biblische Dogmatik, §. 209; Winer, bibl. Realwörterbuch 1, S. 692.

Messiasreiches hin, und verzögerte oder hinderte selbst ganz ihren Uebertritt zu Jesu (und zwar durch eigene, nicht allein durch ihre Schuld, [28]) da er ja seine zu Jesu weisenden Worte durch den Widerspruch seines Beispiels selbst unwirksam machte); wie wir denn die Partei der Johannisjünger noch zu des Apostels Paulus Zeit (A.G. 18, 24 f. 19, 1 ff.), und wenn es wahr ist, was die sogenannten Zabier von sich behaupten, [29]) bis auf die neuesten Zeiten fortdauern sehen. Gewiß, jene Ueberzeugung des Täufers in Bezug auf Jesum vorausgesetzt, wäre es für ihn das Natürliche gewesen, sich an diesen anzuschließen; nun dieß aber nicht geschah, folgern wir, so kann er auch jene Ueberzeugung nicht gehabt haben. [30])

Hauptsächlich aber macht der Charakter und das ganze Wesen des Täufers die Annahme unmöglich, daß er sich zu Jesu auf den Fuß gestellt habe, welchen das vierte Evangelium angibt. Er, der Mann aus der Wüste, der strenge Ascet, der sich von Heuschrecken und Waldhonig nährte, und auch seinen Schülern harte Fasten vorschrieb, der finstere, drohende, vom Geist des Elias beseelte Bußprediger, — wie hätte

---

[28]) Neander, S. 75. Mit Unrecht will derselbe (S. 61) eine Spur, daß der Täufer seine Jünger wirklich auf Jesum hingewiesen habe, A.G. 18, 24. finden, wo es von Apollos heißt: ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τȣ̃ Κυρίȣ, ἐπιςάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννȣ. Denn aus der Vergleichung des folgenden Kapitels, wo Paulus die Johannisjünger belehren muß, daß unter dem ἐρχόμενος, auf welchen Johannes taufte, Jesus zu verstehen gewesen sei, erhellt deutlich, daß die Lehre vom Κύριος, welche Apollos schon als Johannisjünger genau vorzutragen wußte, nur der johanneische geläuterte Messianismus als Erwartung eines Kommenden war: die genauere Belehrung aber, die er sofort von den Christen Aquila und Priscilla empfing, in der Ausfüllung jener Erwartung durch die Person Jesu bestand.

[29]) S. Gesenius, Probeheft der Ersch und Gruber'schen Encyclopädie, d. A. Zabier.

[30]) Bretschneider, Probab. S. 46 f. Vgl. Lücke, a. a. O. S. 493 f.; de Wette, de morte Chr. expiatoria, Opusc. theol. p. 81; bibl. Dogm., §. 209; exeg. Handb., 1, 1, S. 107. 1, 3, S. 29.

er sich mit Jesu befreunden können, der in Allem das Widerspiel von ihm war? Gewiß mußte er sich, so gut wie seine Schüler (Matth. 9, 14.), an der liberalen Weise Jesu stoßen, und dadurch gehindert werden, in ihm den Messias anzuerkennen. Starrer ist nichts als ascetische Vorurtheile: wer, wie der Täufer, es zur Frömmigkeit rechnet, zu fasten und den Leib zu kasteien, der wird denjenigen nie als einen in göttlichen Dingen höher Stehenden anerkennen, welcher sich über jene Ascese hinwegsetzt. Ein solcher beschränkterer Standpunkt, wie ihn Johannes einnahm, wird den höheren, wie Jesus auf einem stand, niemals begreifen, während der höhere wohl den niedrigeren sich zurechtzulegen weiß; daher konnte zwar Jesus den Täufer in seiner Stelle schätzen und anerkennen, niemals aber dieser jenen so über sich stellen, wie er namentlich nach dem vierten Evangelium gethan haben soll. Besonders häufig hört man die Stellung, welche sich der johanneische Täufer 3, 30. durch die Erklärung gibt, daß er abnehmen, Jesus aber zunehmen müsse, als ein Beispiel der edelsten und erhabensten Resignation preisen. [31]) Wir geben zu, diese Darstellung mag schön sein: aber wahr ist sie nicht. Es wäre das einzige Beispiel in der Geschichte, daß ein welthistorischer Mann dem, welcher nach ihm kommt, um ihn zu verdunkeln und überflüssig zu machen, die Zügel des Theils der Geschichte, den er bis dahin regiert hatte, so gutwillig abgetreten hätte. Es geht bei Individuen dieser Schritt nicht minder hart als bei Völkern, und dieß nicht bloß in Folge eines Fehlers, wie Egoismus und Ehrgeiz, so daß man (aber auch dann nur aus Vorurtheil) bei einem Manne wie der Täufer eine Ausnahme statuiren zu müssen glauben könnte: sondern es hängt mit der unverschuldeten Beschränktheit zusammen, welche, wie schon bemerkt, jedem niedrigeren Standpunkt im Verhältniß zum höheren eigen ist, und um so hartnäckiger festgehalten

---

[31]) S. statt Aller Greiling, Leben Jesu von Nazaret, S. 132 f.

wird, je mehr das auf demselben stehende Individuum, wie der Täufer, von derber und schroffer Natur ist. Nur vom göttlichen Standpunkt aus und von dem eines religiös-pragmatisirenden Geschichtschreibers kann auf jene Weise gesprochen werden, und wirklich hat der vierte Evangelist in jenen Worten denselben Gedanken über das providentielle Verhältniß Jesu und des Täufers diesem in den Mund gelegt, welchen in Bezug auf das entsprechende Verhältniß zwischen Saul und David der Verfasser der Bücher Samuels als seine eigene Bemerkung mittheilt.[32]) Wenn daher neuestens gewichtige Stimmen anerkennen, daß in Bezug auf die Zeichnung des Täufers zwischen den Synoptikern und Johannes eine auf Rechnung des Letzteren kommende Differenz obwalte:[33]) so bestimmt und verstärkt sich dieses Urtheil durch das Bisherige dahin, daß uns der vierte Evangelist den Täufer zu einem ganz andern gemacht hat, als er bei den Synoptikern und Josephus erscheint: aus einem praktischen Bußprediger zu einem speculirenden Christologen; aus einer harten und unbeugsamen Natur zu einem weichen, resignirenden Charakter.

Auch die Ausmalung der Scenen zwischen Johannes und Jesus (Joh. 1, 29 ff. 35 ff.) zeigt sich theils aus freier Composition der Phantasie, theils aus verherrlichender Umbildung der synoptischen Erzählung entstanden. Was das Erstere betrifft, so wandelt nach V. 35. Jesus in der Nähe des Johannes, nach V. 29. kommt er sogar auf ihn zu: dennoch ist beidemale von einem Zusammentreffen beider nicht die Rede. Sollte Jesus wirklich dem Zusammenkommen mit dem Täufer ausgewichen sein, etwa um, nach Lampe's Vermuthung,

32) 2. Sam. 3, 1: Joh. 3, 30:

וְדָוִד הֹלֵךְ וְחָזֵק ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν·

וּבֵית שָׁאוּל הֹלְכִים וְדַלִּים׃ ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι.

33) Schulz, die Lehre vom Abendmahl, S. 145 f. Winer, Realwörterbuch 1, S. 693.

den Schein eines abgeredeten Handels zu vermeiden? Allein dieß ist aus ziemlich modernen Reflexionen heraus gesprochen, welche der Zeit und den Verhältnissen Jesu fremd waren. Oder hat nur der Erzähler das zwischen Jesus und Johannes nach ihrem Zusammentreffen Vorgefallene zufällig oder absichtlich weggelassen? Allein gerade hievon mußte er besonders Interessantes zu erzählen haben; so daß, wie auch Lücke zugesteht, [34]) sein Stillschweigen räthselhaft erscheint. Auf unsrem Standpunkte löst sich das Räthsel. Der Täufer hatte, nach der Ansicht des Evangelisten, auf Jesum als den Messias hingewiesen. Dieß sinnlich, als ein Hinzeigen aufgefaßt, so mußte, um es möglich zu machen, Jesus vorübergehen, oder auf Johannes zukommen; dieser Zug wurde daher in die Erzählung gesetzt, der weitere aber, daß nun beide auch vollends zusammengetroffen, wurde, weil man ihn nicht brauchte, freilich auf sehr steife Weise, weggelassen. Daß nun aber in Folge dieses Hinzeigens des Täufers auf Jesum einige Schüler von jenem zu diesem übergehen (1, 37 ff.), dieß könnte als eine Umbildung der synoptischen Erzählung von der Sendung der Johannisjünger aus dem Gefängniß betrachtet werden. Wie nämlich nach Matth. 11, 2. und Luc. 7, 18. Johannes zwei Jünger an Jesum abordnet, mit der zweifelnden Frage, ab er der ἐρχόμενος sei? so weist er nach dem vierten Evangelium gleichfalls zwei Jünger, aber mit der bestimmten Behauptung, Jesus sei der ἀμνὸς θεοῦ, zu diesem hin; wie jenen, nachdem sie ihres Auftrags sich entledigt, Jesus die Weisung gibt: gehet und saget dem Johannes ἃ εἴδετε καὶ ἠκούσατε: so gibt er diesen, als sie ihn um seinen Aufenthaltsort gefragt, die Antwort: ἔρχεσθε καὶ ἴδετε, — während aber nach den Synoptikern die zwei ausgesendeten Jünger zu Johannes zurückkehren, schließen sie sich im vierten Evangelium bleibend an Jesum an.

---

34) A. a. O. S. 380.

So undenkbar es nach dem Bisherigen ist, daß der Täufer jemals Jesum persönlich für den Messias gehalten und erklärt haben sollte: so leicht ist hingegen nachzuweisen, wie jene Vorstellung sich auf ungeschichtliche Weise bilden konnte. Nach A.G. 19, 4. erklärt der Apostel Paulus, was in der Geschichte hinlänglich begründet scheint, daß Johannes εἰς τὸν ἐρχόμενον getauft habe, und dieser kommende Messias, auf welchen er hingewiesen, setzt Paulus hinzu, sei eben Jesus gewesen (τουτέστιν εἰς χριστὸν Ἰησοῦν). Dieß war eine Deutung der Worte des Täufers aus dem Erfolge, da als den durch Johannes vorausverkündigten Messias sich bei einer großen Zahl seiner Volksgenossen Jesus bewährt hatte. Wie nahe aber lag von hier aus die Meinung, als ob der Täufer selbst schon unter dem ἐρχόμενος die Person Jesu verstanden, selbst schon jenes τουτέστιν κ. τ. λ. gedacht hätte; eine Ansicht, welche, so unhistorisch sie ist, doch für die ältesten Christen um so einladender sein mußte, je erwünschter es war, durch die in der damaligen jüdischen Welt vielgeltende Auctorität des Täufers das Ansehen Jesu zu stützen. [35]) Dazu kam noch ein im A. T. gelegener Grund. Der Ahnherr des Messias, David, hatte in der althebräischen Sage gleichfalls eine Art von Vorläufer, in der Person des Samuel, der ihn im Auftrage Jehova's zum Könige über Israel salbte (1 Sam. 16.), und auch in der Folge im Verhältniß der Anerkennung zu ihm blieb. Mußte demnach auch

[35]) Auch darüber, warum gerade der vierte Evangelist so besonders geschäftig ist, den Täufer zu Jesu in ein günstigeres Verhältniß zu setzen, als sich geschichtlich denken läßt, bietet uns die angeführte Stelle aus der Apostelgeschichte vielleicht einigen Aufschluß. Derselben zufolge (V. 1. ff.) fanden sich nämlich in Ephesus Leute, die nur von der johanneischen Taufe wußten, und daher vom Apostel Paulus noch einmal auf Jesum getauft wurden. Nun ist aber einer alten Ueberlieferung zufolge das vierte Evangelium in Ephesus geschrieben (Irenaeus adv. haer. 3, 1.). Nehmen wir diese an, wie sie denn in dem Allgemeinen, daß sie eine griechische Localität für die Abfassung dieses Evangeliums angibt, in jedem Falle Recht hat, und setzen wir jener Andeutung der Apostelgeschichte zufolge Ephesus als den Sitz einer Anzahl von Anhängern des

der Messias selbst einen Vorläufer haben, welcher übrigens aus der Weissagung des Malachias näher als ein zweiter Elias bestimmt wurde, und war geschichtlich im Zeitalter Jesu Johannes gegeben, dessen Taufe leicht als Weihe an die Stelle der Salbung gesetzt werden konnte: so lag es doch wohl nahe genug, das Verhältniß des Täufers zu Jesu insbesondere nach der Analogie des Verhältnisses zwischen Samuel und David auszubilden.

Welche von beiden unverträglichen Angaben über das Verhältniß des Täufers zu Jesu als die unhistorische aufzugeben sei, diese Frage hätten wir zwar mit ziemlicher Sicherheit durch den allgemeinen Kanon entscheiden können, daß, wo in Erzählungen, welche die Tendenz haben, eine Person oder Sache zu verherrlichen, eine Tendenz, welche sich uns in den evangelischen Berichten fast auf jedem Schritte gezeigt hat, zwei widerstreitende Nachrichten sich finden, jedesmal diejenige, welche diesem Zwecke am meisten entspricht, die am wenigsten historische ist, weil, wenn ihr zufolge der ursprüngliche Thatbestand so herrlich gewesen wäre, die Entstehung jener andern minder glänzenden Darstellung sich nicht begreifen ließe; wie hier, wenn in der That Johannes Jesum so frühe schon anerkannte, unerklärlich ist, wie man dazu kommen konnte, eine Erzählung auszubilden, welcher zufolge er noch sehr spät über Jesum im Ungewissen gewesen wäre. Nun wir aber durch Prüfung der johanneischen Nachrichten in ihren einzelnen Zügen zu der Einsicht gelangt sind, daß sie sich selbst widersprechen und sich in sich selber auflösen: so wird dieses unabhängig von jenem Kanon gefundene Resultat demselben zur Bestätigung dienen.

Täufers, welche dann Paulus schwerlich alle bekehrt haben wird, voraus: so würde sich aus dem Bestreben, diese zu Jesu herüberzuziehen, das auffallende Gewicht erklären, welches das vierte Evangelium auf die μαρτυρία Ἰωάννȣ legt. Sehr richtig hat dieß schon Storr bemerkt und ausgeführt, über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis, S. 5 ff. 24 f. Vgl. auch Hug, Einleitung in das N. T. 2, S. 190 f. 3te Ausg.

Indessen, was sich uns bis jetzt ergeben hat, ist nur da Negative, daß Alles, was auf jene frühzeitige Anerkennung der Messianität Jesu von Seiten des Täufers Beziehung hat, keinen Anspruch darauf machen kann, als historisch festgehalten zu werden: über das Positive wissen wir damit noch nichts, ob nun statt dessen die späte Botschaft aus dem Gefängniß als das zum Grunde liegende Wahre anzusehen sei, und wir müssen daher auch diese Seite für sich einer Prüfung unterwerfen. Hier nun soll, was oben gegen die Wahrscheinlichkeit einer so frühen und bestimmten Ueberzeugung des Täufers geltend gemacht worden ist, nicht auch auf eine solche, später in ihm aufgestiegene, bloße Vermuthung, ob nicht vielleicht Jesus der Messias sein möchte, ausgedehnt werden, und es bleibe somit der eigentliche Inhalt der Erzählung unangefochten. Dagegen ist die Form der Sache, daß der Täufer ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ Nachricht von dem Treiben Jesu erhält, aus demselben Locale seine Jünger an Jesum abordnet, und diese ihm, wie vorauszusetzen ist, in das Gefängniß Antwort bringen, nicht ohne einige Bedenklichkeit. Nach Josephus [36]) war Furcht vor Unruhen die Ursache, warum Herodes den Täufer verhaften ließ; sollte dieß aber auch bloß Mitursache gewesen sein neben dem, was die Evangelien angeben: so ist doch schwer zu glauben, daß zu einem Manne, der mit deßwegen gefangen gesetzt war, um durch Entfernung desselben von seinem Anhang Unruhen unter diesem zu verhüten, seine Schüler freien Zutritt behalten haben; obwohl freilich die Unmöglichkeit, daß nicht vielleicht einzelne durch besondre Gunst der Umstände zugelassen worden seien, sich nicht beweisen läßt. [37]) Nun findet sich die Angabe, daß die Sendung aus dem δεσμωτήριον erfolgt sei, nur bei Matthäus: Lukas, der sie auch erzählt, erwähnt von einem Gefängniß nichts. Man könnte daher mit Schleiermacher die Darstellung des Lukas in diesem Stücke für die wahre, und das δεσμωτήριον bei Matthäus für einen unhistorischen

36) Antiq. 18, 5, 2.

37) Schleiermacher, über den Lukas, S. 109.

Zusatz halten. Allein der genannte Kritiker selbst hat an den müßigen und zum Theil selbst Mißverstand verrathenden Zusätzen, welche die Erzählung des Lukas (7, 20. 21. 29. 30.) enthält, sehr überzeugend nachgewiesen, daß Matthäus diese Erzählung in der ursprünglichen, Lukas in einer überarbeiteten Form gebe. [38]) Hiebei wäre es sonderbar, wenn sich in jenem Einen Punkte das Verhältniß umgekehrt und Matthäus das ursprünglich fehlende *δεσμωτήριον* von dem Seinigen hinzugesetzt hätte: weit natürlicher ist es, anzunehmen, daß Lukas, der im ganzen Abschnitt als Ueberarbeiter erscheint, die ursprünglich angemerkte Kerkerlocalität verwischt habe.

Die Frage, was den Lukas hiezu veranlassen konnte, führt auf die verschiedenen Zeitpunkte, in welche die verschiedenen Evangelien die Verhaftung des Täufers fallen lassen. Matthäus, dem sich Markus anschließt, setzt sie vor den öffentlichen Auftritt Jesu in Galiläa, indem er durch dieselbe Jesu Rückkehr in diese Provinz motivirt (Matth. 4, 12, Marc. 1 14.); Lukas weist der Gefangennehmung des Täufers keine bestimmte chronologische Stelle an (s. 3, 19 f.), doch scheint sie nach ihm, da er ja bei der Sendung der beiden Jünger nichts vom Gefängniß bemerkt, erst später eingetreten zu sein: Johannes aber erklärt noch nach Jesu erstem Messiaspascha ausdrücklich: *οὔπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης* (3, 24.). Fragt es sich: wer hat hier Recht? so befindet sich in der Darstellung des ersten Evangelisten etwas, das manche Erklärer geneigt gemacht hat, sie ohne Weiteres gegen die der beiden letzten aufzugeben. Daß nämlich Jesus auf die Kunde von des Täufers Gefangennehmung durch Herodes Antipas nach Galiläa, also gerade in das Gebiet dieses Fürsten, sich seiner Sicherheit wegen zurückgezogen haben sollte, ist, wie Schneckenburger mit Recht behauptet, [39]) undenkbar, da er ja gerade

38) Ebendas. S. 106 f.

39) Ueber den Ursprung u. s. w. S. 79. Vgl. Fritzsche, Comm. in Matth. S. 178.

hier am wenigsten vor einem ähnlichen Schicksale sicher war. Allein selbst wenn man für das ἀνεχώρησεν nicht ohne den Nebenbegriff der gesuchten Sicherheit abkommen zu können glaubt: so fragt sich doch immer noch, ob nicht, unerachtet der irrigen Motivirung, doch das Datum selbst sich festhalten lasse? Matthäus und Markus knüpfen an diese nach des Täufers Verhaftung erfolgte Reise Jesu nach Galiläa die Anfänge seiner öffentlichen Wirksamkeit, und daß diese erst nach des Täufers Wegnahme und aus Veranlassung derselben begonnen habe, dieß Wesentliche möchte ich ihnen gerne glauben. Denn wenn es an und für sich schon das Natürlichste ist, daß der Abgang des Täufers Jesum bewog, an seiner Statt die Predigt des μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν fortzusetzen: so spricht auch unser oben aufgestellter Kanon ganz für den Matthäus. Denn fragt man: was konnte eher die verherrlichende Sage ohne historischen Grund erdichten, daß Johannes schon vor Jesu Auftritt abgetreten sei, oder daß er noch einige Zeit lang mit ihm zusammengewirkt habe? so wird man nicht anders sagen können, als: das Letztere. Tritt nämlich derjenige, welchem der Held einer Erzählung überlegen ist, schon vor dessen Auftritt vom Schauplatz ab: so geht die beste Gelegenheit verloren, den Helden seine Uebermacht beweisen zu lassen, welche nur dann in ihrem vollen Glanze sich zeigen kann, wenn die Erzählung der aufgehenden Sonne gegenüber den schwindenden Mond noch über dem Horizonte stehen, und allmählig immer mehr erbleichen läßt. Gerade das Letztere nun findet bei Johannes und auch schon bei Lukas statt: das Erstere aber bei Matthäus und Markus, indem diese beiden den Täufer schon vor dem Eintritt Jesu in die Schranken vom Schauplatz wegräumen, jene aber denselben gleichsam in offenem Felde noch sich an Jesum ergeben lassen, wovon, als das minder Verherrlichende, das Erstere die historische Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Also um die Zeit, in welche die Sendung der zwei Jünger gefallen sein müßte, war der Täufer bereits verhaftet, und für

diesen Fall war schon oben gesagt, daß er schwerlich auf diese Weise Botschaft aussenden und erhalten konnte. Wohl aber konnte die Sage sich veranlaßt finden, eine solche Botschaft zu erdichten, um den Täufer nicht ohne eine wenigstens werdende Anerkennung der Messianität Jesu scheiden zu lassen; so daß mithin von den beiden unverträglichen Darstellungen wahrscheinlich weder die eine noch die andere als historisch anzusehen ist.

§. 47.

Urtheil der Evangelisten und Jesu über den Täufer, nebst dessen Selbstbeurtheilung. Resultat über das Verhältniß beider Männer.

Auf den Johannes, als Vorbereiter des durch Jesum gestifteten Messiasreichs, wenden die Evangelien mehrere A. T.-liche Stellen an.

Der Aufenthalt des Bußpredigers in der Wüste, seine wegbereitende Thätigkeit für den Messias, mußte an die jesaianische Stelle erinnern (40, 3 ff. LXX): *φωνὴ βοῶντος ἐν ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίῳ κ. τ. λ.* Diese Stelle, die sich in ihrem ursprünglichen Zusammenhange nicht auf den Messias und dessen Vorläufer, sondern auf Jehova bezog, dem für die Rückkehr mit seinem Volke aus dem Exil durch die Wüste nach Judäa Bahn gemacht werden soll, führen die drei ersten Evangelisten als eine durch den Auftritt des Täufers erfüllte Weissagung an (Matth. 3, 3. Mark. 1, 3. Luk. 3, 4 ff.). Es ließe sich denken, daß dieß erst spätere, christliche Anwendung wäre: doch steht auch dem nichts entgegen, daß dem vierten Evangelium zufolge der Täufer selbst seine Bestimmung durch jene prophetischen Worte bezeichnet hätte (1, 23.).

Wie diese Stelle sämmtliche Synoptiker vom Täufer selbst, so hat Markus eine andre Prophetenstelle über den Täufer von Jesus entlehnt. Wie nämlich Jesus Matth. 11, 10.

Luc. 7, 27. gesagt hatte: ὗτος γάρ ἐςι περὶ ὗ γέγραπται· ἰδὲ ἀποςέλλω τὸν ἄγγελόν μȣ πρὸ προσώπȣ σȣ, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σȣ ἔμπροσθέν σȣ· so wendet im Eingange seines Evangeliums Markus diese Stelle des Malachia (3, 1.), neben der eben besprochenen jesaianischen, irrigerweise beide dem Jesaias zuschreibend, auf den Vorläufer Johannes an. Die Stelle ist eine messianische; nur will in derselben Jehova nicht vor einem andern, dem Messias, einen Engel oder Boten herschicken, sondern vor sich selbst: und erst in der N. T.lichen Anwendung ist, übereinstimmend in allen drei Stellen, statt der ersten Person (לְפָנָי) die zweite (σȣ) gesetzt.

Namentlich aber ist es eine Stelle desselben Propheten (3, 23. LXX. 4, 4: καὶ ἰδὲ ἐγὼ ἀποςελῶ ὑμῖν Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην, πρὶν ἐλθεῖν τὴν ἡμέραν Κυρίȣ κ. τ. λ.), welcher zufolge dem Täufer in den Evangelien eine Beziehung zu Elias gegeben wird. Daß Johannes, ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίȣ auf Besserung des Volks hinwirkend, dem in der messianischen Zeit sein Volk heimsuchenden Κύριος vorangehen werde, war nach Luc. 1, 17. schon vor seiner Geburt vorhergesagt. Bei Johannes (1, 21.) lehnt der Täufer auf die Frage der Abgesandten des Synedriums, ob er Elias sei? diese Würde ab, nach der gewöhnlichen Erklärung freilich nur in dem Sinne, daß er nicht der rohen Volksvorstellung gemäß der leibhaftig wiedergekommene alte Seher sei, wogegen er das, was die Synoptiker von ihm sagen, ein Mann im Geiste des Elias zu sein, dieser Deutung zufolge selbst auch eingeräumt haben würde; indessen scheint es doch, wenn der vierte Evangelist mit der Vorstellung vom Täufer als andrem Elias vertraut gewesen wäre, so würde er ihm nicht auf die angegebene Frage ein so unumwundenes Nein in den Mund gelegt haben.

Diese dem vierten Evangelium eigenthümliche Scene, daß Johannes den Eliastitel nebst mehreren andern ausgeschlagen haben soll, verlangt noch eine genauere Betrachtung, und zwar muß sie mit einer Erzählung des Lukas (3, 15 ff.) verglichen

werden, mit welcher sie auffallende Aehnlichkeit hat. Wie bei Lukas das um den Täufer versammelte Volk auf den Gedanken kommt, *μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χριςός*; so fragen ihn bei Johannes Deputirte des Synedriums: [1]) *σὺ τίς εἶ;* was, nach der Antwort des Täufers zu schließen, den Sinn haben muß: bist du, wie man von dir glaubt, der Messias? [2]) Nach Lukas antwortet Johannes: *ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μȣ, ȣ̃ ȣ̓κ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτȣ̃*, — nach Johannes erwiedert er gleichfalls: *ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος δὲ ὑμῶν ἕςηκεν, ὃν ὑμεῖς ȣ̓κ οἴδατε — ȣ̃ ἐγὼ ȣ̓κ εἰμὶ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτȣ̃ τὸν ἱμάντα τȣ̃ ὑποδήματος*, womit bei Johannes noch die ihm eigenthümlichen Aussprüche über Jesu Präexistenz verbunden sind, statt deren Lukas eine Erwähnung der messianischen Geistestaufe hat, welche Johannes erst bei einer späteren Gelegenheit (V. 33.) nachholt. Wie aber Lukas diese ganze Scene in der Absicht und mit der Bedeutung einrückt, die Messianität Jesu auch dadurch zu begründen, daß der Täufer sie von sich abgelehnt und auf einen nach ihm Kommenden übertragen habe, so hat sie, nur mit noch stärkerem Gewicht, dieselbe Bedeutung auch bei Johannes. Liegt nun den beiden so verwandten Erzählungen schwerlich mehr als Ein Vorfall zum Grunde, [3]) so fragt sich, welche ihn getreuer wiedergibt? Hier ist in der Darstellung des Lukas keine innere Unwahrscheinlichkeit, vielmehr läßt sich leicht denken, wie das um den Täufer geschaarte Volk den Mann, der die Annäherung des Messiasreichs verkündigte und

---

[1]) So wird der Ausdruck *οἱ Ἰȣδαῖοι* in unsrer Stelle von den erfahrensten Exegeten gedeutet. Vergl. Paulus, Lücke, Tholuck z. d. St.

[2]) Lücke, a. a. O. S. 327.

[3]) Auch Lücke gesteht (S. 339 seines Comm.) zu, die Ansicht von der Identität beider Relationen habe vielen Schein für sich; daß er selbst (S. 342.) sich für die Verschiedenheit erklärt, hat seinen Grund nur in dem eingestandenen Wunsche, beide evangelischen Erzählungen in ihrem Werthe zu erhalten.

mit Beziehung auf dasselbe taufte, in begeisterten Augenblicken für den Messias selber halten mochte. Daß dagegen die Synedristen aus Jerusalem zu Johannes an den Jordan geschickt haben sollten, um ihn so, wie der Evangelist erzählt, fragen zu lassen, ob er der Messias sei, kann schon nicht ebenso natürlich erscheinen. Der Zweck ihrer Frage könnte nur der gewesen sein, so, wie sie später auch bei Jesus thaten (Matth. 21, 23 ff.), des Johannes Befugniß zur Taufe zu untersuchen, wie auch aus V. 25. hervorgeht. Und zwar konnten sie hiebei nach der feindseligen Stellung, welche sich der Täufer zu den Secten der Pharisäer und Sadducäer, denen die Synedristen angehörten, gegeben hatte (Matth. 3, 7.), keine andre als die Voraussetzung haben, daß er nicht der Messias und kein Prophet sei, also auch keine Befugniß habe, ein *βάπτισμα* vorzunehmen. Dann aber konnten sie unmöglich so fragen, wie das vierte Evangelium sie fragen läßt. In der angeführten Stelle des ersten Evangeliums fragen sie Jesum in der gleichen Voraussetzung; daß er keine prophetische Befugniß habe, ganz angemessen: *ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς;* bei Johannes aber fragen sie den Täufer gerade, wie wenn sie voraussetzten, er sei der Messias, und als er, zu ihrem Befremden, wie es scheint, dieses verneint hat, präsentiren sie ihm nacheinander noch die Würden des Elias und eines andern prophetischen Vorläufers, wie wenn sie angelegentlich wünschten, er möchte sich doch einen dieser Titel gefallen lassen. So werden nicht ausforschende Gegner einem Manne, dem sie übel wollen, die höchsten Würden aufdringen, sondern nur ein Erzähler kann dieß so darstellen, welcher die Bescheidenheit jenes Mannes und seine Unterordnung unter Jesum dadurch hervorheben will, daß er ihn alle jene glänzenden Titel ausschlagen läßt: natürlich, soll er sie ausschlagen können, so müssen sie ihm aufgedrungen worden sein; in der Wirklichkeit aber kann so etwas bloß von Wohlwollenden geschehen, wie Lukas richtig dem Volke, das dem Täufer anhing, die Vermuthung seiner Messianität leiht.

Warum schrieb nun der vierte Evangelist nicht gleichfalls dem Volke jene Fragen zu, in dessen Mund sie mit leichter Abänderung so gut gepaßt hätten? Joh. 5, 33. beruft sich Jesus den ungläubigen Ἰεδαίοις in Jerusalem gegenüber auf ihre Sendung zu dem Täufer und auf das wahrhaftige Zeugniß, welches dieser damals abgelegt habe. Hatte Johannes nur vor dem gemeinen Volke jene Aussprüche über sein Verhältniß zu Jesu gethan, so war eine solche Berufung nicht möglich, sondern, sollte Jesus seinen Feinden gegenüber auf das Zeugniß des Johannes sich berufen können, so mußte dieses vor den Feinden abgelegt worden sein; sollte die Aussage des Täufers gleichsam diplomatische Gültigkeit haben, so mußte sie auf die officielle Anfrage einer obrigkeitlichen Deputation erfolgt sein. Dieser Umwandlung scheint die oben erwähnte Erzählung aus der synoptischen Tradition zu Hülfe gekommen zu sein, welcher zufolge die Hohenpriester und Schriftgelehrten Jesum fragen, mit welcher Befugniß er dergleichen (wie die Vertreibung der Käufer und Verkäufer) thue? Hier beruft sich Jesus auch auf Johannes, indem er ihr Urtheil über dessen Befugniß zu erfahren begehrt, freilich nur in der negativen Absicht, um ihnen für weiteres Inquiriren nach seiner Befugniß den Mund zu stopfen (Matth. 21, 23 ff. parall.); wie leicht aber konnte dieser Berufung die positive Wendung gegeben, und statt des Arguments: wisset ihr nicht, was Johannes für eine Vollmacht hatte, so brauchet ihr auch nicht zu wissen, woher die meinige sich schreibt, — das andre gesetzt werden: da ihr wisset, was Johannes über mich ausgesagt hat, so müsset ihr auch wissen, welche Vollmacht und Würde mir zukommt; wobei dann, was ursprünglich eine Anfrage an Jesum war, sich in eine Botschaft an den Täufer verwandelte. [4])

---

[4]) Ob auch der Vorgang mit den bei Johannes sich beklagenden Jüngern (Joh. 3, 25 ff.) eine Umbildung der entsprechenden Scene Matth. 9, 14 f. sei, wie Bretschneider, Probab. S. 66 ff. nachzuweisen sucht, bleibe dahingestellt.

Was Jesus seinerseits über den Johannes urtheilte, findet sich bei den Synoptikern an zwei Orte vertheilt, indem hier Jesus theils nach dem Abgang der Boten des Johannes sich zu einer Erklärung über diesen veranlaßt sieht (Matth. 11, 7. ff. parall.), theils nach der Erscheinung des Elias bei der Verklärung durch eine Frage der Jünger auf ihn zu sprechen kommt (Matth. 17, 12 ff. parall.); im vierten Evangelium spricht Jesus den Ἰουδαίοις gegenüber, nachdem er sich, wie bemerkt, auf ihre Sendung zu Johannes berufen, ein ehrendes Urtheil über diesen aus (5, 35.). In der johanneischen Stelle nennt er den Täufer ein hellscheinendes Licht, in dessen Strahle sich das wankelmüthige Volk eine Zeit lang habe ergötzen mögen; in der zweiten synoptischen versichert er, daß Johannes der als messianischer Vorläufer verheißene Elias sei; in der ersten Stelle sind drei Punkte zu unterscheiden. Erstlich das Wesen und die Wirksamkeit des Johannes betreffend, wird sein strenger und fester Sinn und die Erhabenheit, welche er als messianischer Vorläufer, der mit gewaltiger Hand das Himmelreich eröffnet habe, selbst über die Propheten behaupte, gerühmt (V. 7—14.); zweitens im Verhältniß zu Jesu und den Bürgern der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* wird der Täufer zurückgestellt als derjenige, welcher, obwohl über alle Mitglieder der A. T.lichen Oekonomie erhaben, doch jedem, dem durch Jesum das neue Licht aufgegangen, nachstehe (V. 11.). Wie Jesus dieß verstanden habe, sehen wir aus dem, was V. 18. folgt, wenn wir es mit Matth. 9, 16 f. vergleichen. In der ersteren Stelle bezeichnet Jesus den Johannes als *μήτε ἐσθίων μήτε πίνων*, und eben diese von Johannes in seiner Schule eingeführte Ascese gehört ihm nach der zweiten Stelle zu den *ἱματίοις* und *ἀσκοῖς παλαιοῖς*, zu welchen das Neue, was er gebracht, nicht passe. Was Andres kann es demnach sein, worin der Täufer unter den Kindern des Reiches Jesu stehen soll, als — im Zusammenhang versteht sich damit, daß er Jesum gar nicht oder nicht zweifellos als den Messias anerkannte, — der Aeußerlichkeitsgeist, welcher noch an Fasten

und andern dergleichen Werken hing, sammt der damit verbundenen düstern Ascese? und wirklich verbürgt ja nur das Hinaussein über diese den Uebertritt von der unfreien zu freier, geistiger Religiosität. [5]) Was drittens das Verhältniß der Wirksamkeit sowohl des Johannes als Jesu zu den Zeitgenossen betrifft, so wird V. 16. ff. über die gleiche Unempfänglichkeit für beide geklagt, wiewohl V. 12. bemerkt war, daß der gewaltige Eifer einiger βιασαὶ nach Anleitung des Johannes sich den Zugang zum Messiasreich erzwungen habe. [6]).

Zum Schlusse ist noch eine Uebersicht des Stufengangs zu geben, in welchem an die einfachen historischen Grundzüge des Verhältnisses zwischen Johannes und Jesus allmählig immer mehr Traditionelles sich angesetzt hat. Historisch scheint dieses zu sein, daß Jesus durch den Ruf der Taufe des Johannes angezogen, sich derselben unterwarf, und nachdem er einige Zeit vielleicht im Gefolge des Täufers gewesen und durch ihn mit der Idee des nahenden Messiasreiches vertraut geworden war, nach der Verhaftung des Johannes dessen Wirksamkeit in modificirter Weise fortsetzte, doch, auch nachdem er über ihn hinausgeschritten, niemals aufhörte, ihm aufrichtige Hochachtung zu zollen.

Das Erste nun, was sich in der christlichen Sage hieran schloß, war dieß, daß Johannes von Jesu noch beifällige Notiz genommen haben sollte. Während seiner öffentlichen Wirksamkeit hatte er, das wußte man, nur unbestimmt auf einen nach ihm Kommenden hingewiesen; nun sollte er aber auch noch persönlich Jesum, wenigstens vermuthungsweise, als diesen bezeichnet haben. Dazu mag, so dachte man, der Ruf

---

[5]) Daß Jesus, wie Manche annehmen, den Täufer auch deßwegen zurückstelle, weil dieser die neue Ordnung der Dinge nicht ohne äußere Gewalt herbeizuführen gedacht habe, ist ohne Spur in den Evangelien.

[6]) Eine abweichende Erklärung s. bei Schneckenburger, Beiträge, S. 48 ff.

von Jesu Thaten ihn bewogen haben, welcher, so stark wie er erscholl, wohl durch die Mauern seines Kerkers dringen konnte. So bildete sich die Erzählung des Matthäus von der Botschaft aus dem Gefängniß; der erste, gleichsam noch schüchterne Versuch, den Täufer für Jesum zeugen zu lassen, welchen man, weil ein kategorisches Zeugniß desselben für Jesum gar zu unerhört war, nur erst in eine Frage einkleidete.

Doch dieses späte und halbe Zeugniß genügte nicht. Es war ein spätes; denn vor demselben blieb ja immer noch die Taufe, welche Jesus von Johannes angenommen, und dadurch gewissermaßen sich ihm untergeordnet hatte. Daher mußte der Taufe selbst die entgegengesetzte Wendung gegeben werden (wovon unten); daher ferner jene Scenen bei Lukas, durch welche der Täufer vor seiner Geburt schon in ein dienendes Verhältniß zu Jesu gesetzt wurde.

Aber nicht allein ein spätes Zeugniß war jenes in der Botschaft der Jünger abgelegte, sondern auch ein bloß halbes, weil es in der Frage noch eine Ungewißheit und in dem ὁ ἐρχόμενος eine Unbestimmtheit enthielt. Daher im vierten Evangelium keine Frage nach der Messianität Jesu mehr, sondern die heiligste Versicherung derselben; daher die bestimmtesten Aussprüche über Jesu ewige, göttliche Natur und seinen Charakter als des leidenden Messias.

Mit diesen so bestimmten Aussprüchen konnte nun freilich in einer nach Einheit strebenden Darstellung, wie die des vierten Evangeliums ist, jene zweifelnde Sendung nicht wohl zusammen bestehen, weßwegen sie in diesem Evangelium nur in total umgewandelter Gestalt eine Stelle gefunden hat; übrigens auch mit dem, was die Synoptiker bei der Taufe Jesu und schon früher zwischen Johannes und Jesus vorfallen lassen, reimt sie sich nicht, aber in ihre loseren Compositionen nahmen diese Evangelisten neben der späteren auch noch die frühere Gestaltung der Sage auf, indem sie weniger auf die Frage des Johannes, als auf die damit in

Verbindung gebrachte Rede Jesu über denselben Gewicht legen mochte. [7])

---

[7]) Nur in Form einer Anmerkung sei hier der Halbheit gedacht, mit welcher das Verhältniß des Täufers zu Jesu auch von denjenigen, welchen über die Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Ansicht von demselben ein Licht aufgegangen, doch noch immer gefaßt wird. Unter diese ist Planck nicht einmal zu zählen, indem er die Berichte über dieses Verhältniß durchaus als historisch nimmt, dann aber nicht umhin kann, einen zwischen beiden Männern abgeredeten Plan aufs Bestimmteste zu behaupten. S. dessen Geschichte des Christenthums in der Per. seiner Einführung, 1, K. 7.

Die Abhandlung eines Ungenannten hingegen in Henke's neuem Magazin 6, 3, S. 373 ff., Johannes und Jesus überschrieben, geht von dem richtigen Bewußtsein aus, daß die orthodoxe Vorstellung von Johannes als bloßem Vorläufer Jesu, der seine Bestimmung und Absicht nicht in sich selber, sondern einzig in dem nach ihm Gekommenen gehabt habe, unhaltbar sei, ebensowenig aber der naturalistische Verdacht, daß zwischen beiden Männern eine vorgängige Abrede stattgefunden, irgend einen Grund für sich aufzuweisen habe. In ersterer Beziehung nun räumt der Verf. mit vieler Unbefangenheit die Meinung hinweg, als hätte Johannes bestimmt schon auf Jesum als Messias hingewiesen, und geht hierin selbst zu weit, indem er der schwer zu begründenden Vermuthung nachhängt, vielleicht habe der Täufer anfänglich sich selbst zum Messias berufen geglaubt, und durch seine Taufe für sich Partei machen wollen. Gegen die andre Vermuthung aber geht er lange nicht weit genug. Er gibt nämlich nicht bloß die Verwandtschaft, das ziemlich gleiche Alter und die frühe Bekanntschaft beider zu, sondern ergeht sich auch in romantischen Vorstellungen von den Weltverbesserungsplanen, welche die Jünglinge zusammen entworfen, von dem edelmüthigen Streit, in welchem sie gestanden, indem jeder den andern für würdiger gehalten habe, den Messias vorzustellen, bis endlich Johannes im Bewußtsein seiner Unzulänglichkeit zurückgetreten, Jesus aber durch eine Naturbegebenheit bei seiner Taufe in der Ueberzeugung, der Messias zu sein, bestärkt worden sei.

Winer, unter dem Artikel Johannes in seinem bibl. Realwörterbuch, 1, S. 690 ff. hat zwar die richtige Einsicht in die unausgleichbare Differenz zwischen der synoptischen und johanneischen Darstellung des Täufers, so wie darüber, daß die letztere die Farbe johanneischer Gnosis trage; aber von dem theilweise sagenhaften Charakter auch der

§. 48.

Die Hinrichtung des Täufers Johannes.

Anhangsweise nehmen wir hier gleich dasjenige mit, was uns über das tragische Ende des Täufers Johannes gemeldet wird. Nach den übereinstimmenden Berichten der Synoptiker und des Josephus [1]) wurde er, nachdem er einige Zeit lang gefangen gesessen, auf Befehl des Herodes Antipas, Tetrarchen von Galiläa, hingerichtet, und zwar nach den N. T.lichen Nachrichten enthauptet (Matth. 14, 3 ff. Marc. 6, 17 ff. Luc. 9, 9.).

Ueber die Ursache seiner Gefangennehmung und Hinrichtung aber findet zwischen Josephus und den Evangelisten eine Abweichung statt. Während nämlich nach den letzteren der Tadel, welchen Johannes über die Verheirathung des Herodes mit der Frau seines (Halb-) Bruders [2]) ausgesprochen hatte,

---

synoptischen Berichte gibt er keine Andeutung, sondern setzt aus Lukas die Verwandtschaft und das Altersverhältniß, aus Matthäus die frühere Bekanntschaft beider voraus, und glaubt auch unerachtet dieses Verhältnisses die späteren in der Sendung aus dem Kerker bewiesenen Zweifel des Täufers aus seinen A. T.lichen Messiasvorstellungen begreifen zu können.

Auch Hase, §§. 52. 66. seines Leben Jesu, findet es noch wahrscheinlich, daß Johannes ein Blutsfreund von Jesus gewesen sei, und mit ihm in einer auf höchste Achtung gegründeten Freundschaft gestanden habe, ohne übrigens vor der Taufe dessen messianische Bestimmung zu kennen. Sobald er diese erkannte, habe er sich Jesu mit erhabener Aufopferung untergeordnet.

Ich begnüge mich, diese Ansichten anzuführen, da ihre Kritik bereits in der bisherigen Ausführung gegeben ist.

1) Antiq. 18, 5. 2.

2) Diesen früheren Gemahl der Herodias nennen die Evangelien Philippus, Josephus Herodes. Er war der Sohn der Hohenpriesterstochter Mariamme, und lebte als Privatmann. S. Joseph. Antiq. 15, 9, 3. 18, 5, 1. 4. B. j. 1, 29, 2. 30, 7.

die Veranlassung seiner Gefangennehmung war, und die rachsüchtige List der Herodias während eines Hoffestes die Hinrichtung herbeiführte: gibt Josephus die Furcht vor Unruhen, welche Herodes von dem bedeutenden Anhang des Täufers besorgt habe, als Grund der Verhaftung und des Mordes an. [3]) Hält man diese beiden Relationen, wie sie sich zunächst geben, für verschiedene und unvereinbare, so könnte man zu zweifeln veranlaßt sein, welche von beiden den Vorzug verdienen möge? Hier ist es nämlich keineswegs so, wie z. B. bei dem Bericht vom Tode des Herodes Agrippa, A.G. 12, 23., daß die N. T.liche Erzählung durch Einmischung einer übernatürlichen Ursache, wo Josephus nur eine natürliche hat, sich zum Voraus als die unhistorische zeigte; sondern man könnte hier umgekehrt der evangelischen Erzählung, wegen der ausgezeichneten Individualität ihrer Züge, vor der des Josephus den Vorzug geben wollen. Doch muß man auf der andern Seite auch erwägen, daß eben solche Individualisirung und namentlich die Verwandlung eines politischen Grundes in einen persönlichen, einer Staatsaction in eine Familienscene, ganz im Geiste der Sage ist, wie sie sich unter dem im häuslichen mehr als im politischen Kreise einheimischen Volke zu bilden pflegt. [4]) Indessen ist es hier gar wohl möglich, beide Erzählungen zu vereinigen. Dieß hat man so versucht, daß man vermuthete, die Furcht vor Aufruhr sei der eigentliche Kabinetsgrund zur Verhaftung des Täufers gewesen, das unehrerbietige Urtheil über die Herrscher aber als ostensibler Grund vorgeschoben worden. [5]) Allein ich zweifle sehr, ob Herodes den von Johannes gerügten scandalösen Punkt absichtlich wird hervorgekehrt haben, sondern, wenn man hier zwischen geheimer und ostensibler Ursache unterscheiden will, so

---

3) Antiq. 18, 5. 4.

4) Hase, Leben Jesu, §. 88.

5) Fritzsche, Comm. in Matth. z. d. St. Winer, bibl. Realwörterb. 1, S. 694.

möchte der Tadel jener Heirath die geheime gewesen, und die Sache so zu denken sein, daß die Furcht vor Aufruhr absichtlich, um den Mord zu entschuldigen, ausgestreut worden sei. [6]) Uebrigens braucht man jene Unterscheidung nicht, da ja Antipas befürchtet haben kann, eben auch durch den starken Tadel jener gesetzwidrigen Heirath und seiner Lebensweise überhaupt möchte Johannes das Volk gegen ihn in Aufruhr bringen.

Aber auch zwischen den evangelischen Erzählungen selbst findet sich eine Differenz, nicht nur darin, daß Markus in anschaulichster Ausführlichkeit die Scene bei dem Festmahl erzählt, Lukas dagegen sich mit einer kurzen Angabe begnügt (3,18—20. 9, 9.), während Matthäus in der Mitte steht: sondern es wird auch das Verhältniß des Herodes zum Täufer von Markus wesentlich anders als von Matthäus dargestellt. Während nämlich nach dem letzteren Herodes den Täufer zu tödten wünschte, aber nicht dazu kommen konnte, weil er das Volk scheuen mußte, das ihn für einen Propheten hielt (V 5.): so ist es nach Markus nur Herodias, welche ihm nach dem Leben trachtet, aber ihren Zweck nicht erreichen kann, weil ihr Gemahl den Johannes als einen heiligen Mann scheute, ihn bei Gelegenheit selbst gerne hörte, und seinem Rath nicht selten Folge leistete (V. 19 f.). [7]) Hier hat nun ebenfalls wieder das individuell Charakteristische der Erzählung des Markus die Erklärer bewogen, seiner Darstellung den Vorzug vor der des Matthäus zu geben. [8]) Allein auch hier kann man gerade in diesen Ausmalungen und Aenderungen bei Markus die Spur des Traditionellen zu erkennen glauben, zumal auch Josephus

---

[6]) So Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 361; Schleiermacher, über den Lukas, S. 109.

[7]) Vergl. Fritzsche, Comm. in Marc. S. 225.

[8]) Z. B. Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 86 f. Daß das ἐλυπήθη des Matthäus V. 9. kein Widerspruch dieses Evangelisten mit sich selber ist, darüber vergl. Fritzsche z. d. St.

nur vom Volke sagt: ἥρθησαν τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων, den Herodes aber als denjenigen aufführt, welcher δείσας κρεῖττον ἡγεῖται (τὸν Ἰωάννην) ἀναιρεῖν. Wie nahe lag es nämlich, zu weiterer Erhebung des Täufers den Contrast herbeizuführen, daß selbst der Fürst, gegen welchen er gesprochen und der ihn deßwegen verhaftet hatte, im Gewissen gehalten gewesen sei, ihn zu achten, und nur sein rachsüchtiges Weib zu seinem Bedauern ihm den Mordbefehl abgelistet habe. Mit dem Charakter des Antipas, wie wir ihn sonsther kennen, ist die Darstellung des Matthäus ohnehin nicht unverträglich. [9])

Der Schluß der evangelischen Erzählung gibt den Eindruck, als wäre der abgeschlagene Kopf des Johannes noch über Tisch präsentirt worden, also das Gefängniß desselben ganz in der Nähe gewesen. Nun aber erfahren wir aus der angeführten Stelle des Josephus, daß der Täufer in Machärus, einem festen Platz an der Südgränze von Peräa, gefangen gesessen habe, wogegen die Residenz des Herodes in dem eine Tagreise davon entfernten Tiberias war. [10]) Von Machärus aber nach Tiberias konnte das Haupt des Johannes erst nach zwei Tagen, also nicht mehr über Tafel, herbeigebracht werden. Der Widerspruch, welcher hierin zu liegen scheint, ist nun zwar nicht mit Fritzsche durch Berufung darauf zu lösen, daß in den Evangelien mit keinem Worte gesagt sei, das Haupt des Johannes sei noch während des Mahles gebracht worden. Denn ausdrücklich gesagt ist es nur deßwegen nicht, weil es aus der ganzen Darstellung von selbst erhellt. Nicht nur ist in unmittelbarem Zusammenhang mit den Vorfällen bei der Mahlzeit die Absendung des speculator und seine Rückkehr mit dem Kopfe des Enthaupteten erzählt: sondern nur so hat auch die ganze, dramatisch gehaltene Scene ihren gehörigen Schluß; nur so tritt der Contrast recht hervor, welchen der Blutbefehl mit dem Freudenfeste bildet; endlich auch der

---

[9]) S. Winer, b. Realwörterb. d. A. Herodes Antipas.
[10]) Vergl. Fritzsche, Comm. in Matth. S. 491.

πίναξ, auf welchem der abgeschlagene Kopf herbeigebracht wird, bezeichnet denselben als das köstlichste Gericht, welches die unnatürliche Rachsucht eines Weibes sich über Tafel bringen lassen mochte. Das aber tritt hier lösend ein, was wir aus Josephus erfahren, [11]) daß Herodes Antipas ebendamals mit dem arabischen König Aretas im Kriege begriffen war, zwischen dessen Gebiet und dem seinigen Machärus die Gränzfeste bildete, wo also damals Herodes selbst mit seinem Hofstaate sich aufgehalten haben mag.

Wir sehen: das Leben des Johannes in der evangelischen Erzählung ist aus leicht denkbaren Gründen vorwiegend nur an seiner Jesu zugewendeten Seite von mythischem Schimmer umflossen; während die von der Sache Jesu abgekehrte Seite mehr noch die historischen Umrisse zeigt.

---

[11]) Antiq. 18, 5, 1.

Zweites Kapitel.

Taufe und Versuchung Jesu.

---

§. 49.

Warum hat Jesus sich von Johannes taufen lassen?

In Gemäßheit der von den Evangelisten an den Tag gelegten Ansicht von der Sache beantwortet man die vorangestellte Frage von orthodoxer Seite gewöhnlich dahin, Jesus habe sich durch die johanneische Taufe zu seinem messianischen Berufe einweihen lassen wollen; wofür man sich auch auf eine Stelle bei Justin berufen kann, nach welcher es jüdische Vorstellung war, der Messias werde als solcher sich selbst und Andern unbekannt sein, bis Elias als sein Vorläufer ihn salben, und dadurch Allen kennbar machen werde. [1]) Der Täufer selbst indeß, wie ihn der erste Evangelist darstellt, muß diese Ansicht nicht getheilt haben; denn hätte er seine Taufe für eine Weihung angesehen, welche der Messias nothwendig bekommen müsse: so würde er sich nicht gesträubt haben, sie an Jesu zu vollziehen (3, 14.).

Dem Obigen zufolge bezog sich die Taufe des Johannes einerseits εἰς τὸν ἐρχόμενον, indem man durch dieselbe auf den erwarteten Messias glaubig sich vorbereiten zu wollen versprach:

---

[1]) Dial. c. Tryph. 8 S. 110. der Mauriner Ausg.

wie konnte Jesus, wenn er der ἐρχόμενος selbst zu sein sich bewußt war, dieser Taufe sich unterwerfen? Die gewöhnliche Antwort auf orthodoxem Standpunkt ist: Jesus, obwohl sich seiner Messianität bewußt, redete und handelte doch, so lange er nicht durch Gott selbst dafür erklärt war, nicht als Messias, sondern bloß als Israelite, der sich zur Pflicht macht, jeder seine Nation betreffenden göttlichen Verordnung nachzukommen.[2]) Allein man muß hier wohl unterscheiden: negativ, nichts Messianisches zu thun, kein Vorrecht des Messias auszuüben, ehe er feierlich dafür erklärt wäre, das ziemte Jesu; auch positiv allen den Ordnungen sich zu unterwerfen, welche jeder Israelit zu befolgen hatte: aber einen neuaufgekommenen Ritus mitmachen, welcher die Erwartung eines andern künftigen Messias aussprach, das konnte der, welcher sich bewußt war, selbst der gegenwärtige Messias zu sein, ohne Simulation nicht. Mit Recht haben daher neuere Theologen zugegeben, daß Jesus, als er zu Johannes kam, um sich taufen zu lassen, sich noch nicht entschieden als den Messias gedacht haben könne.[3]) Freilich fassen sie diese Ungewißheit nur als das Sträuben der Bescheidenheit auf, indem namentlich Paulus erinnert, daß Jesus, unerachtet er von seinen Eltern seine messianische Bestimmung vernommen, und an diesen ersten Anstoß sich in den äußeren Ereignissen wie in seiner innern Entwickelung Manches günstig angereiht hatte, doch sich nicht habe übereilen wollen, das ihm gleichsam aufgedrungene Prädicat sich beizulegen. Allein, sieht man in den bisherigen Erzählungen von Jesu eine Geschichte, und zwar, wie man dann nicht anders kann, eine übernatürliche: so mußte der von Engeln Angekündigte, übernatürlich Gezeugte, durch Huldigungen von Magiern und Propheten in der Welt Aufgenommene, der schon im zwölften Jahre den Tempel

---

[2]) Heß, Geschichte Jesu, 1. Bd. S. 118 f. Anmerk.

[3]) Paulus, a. a. O. S. 362 ff. 337. Hase, Leben Jesu, §. 48 erste Ausg.

als seines Vaters Haus kannte, längst über alle Skrupel einer falschen Bescheidenheit hinaus von seiner Messianität überzeugt sein; glaubt man dagegen die Kindheitsgeschichte kritisch auflösen zu können: so sind damit alle Veranlassungen verschwunden, welche Jesum so frühe auf den Gedanken, er möchte der Messias sein, bringen mußten, und es wird die Stellung, welche er durch die Annahme der johanneischen Taufe sich zur messianischen Idee gab, aus einem gezierten Nichtwissenwollen, daß er der Messias sei, zum wirklichen Nichtwissen dieser Bestimmung. — Zu bescheiden, meinen jene Erklärer weiter, um sich eigenmächtig für den Messias zu erklären, habe Jesus Alles, was die strengste Selbstbeurtheilung erfordere, erfüllen (πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην), und den entscheidenden Versuch machen wollen, ob es die Gottheit dulden würde, daß auch er wie jeder Andere auf den kommenden Messias sich einweihen lasse, oder ob sie einen Wink geben würde, daß er selbst der ἐρχόμενος sei? Allein auf diese Weise etwas thun, was man selbst als unangemessen erkennt, nur um zu versuchen, ob nicht Gott das Unpassende corrigiren werde, ein solches Herausfordern eines göttlichen Zeichens ist doch nichts Andres, als ein ἐκπειράζειν τὸν Κύριον, was Jesus bald nach der Taufe so entschieden von sich gewiesen haben soll (Matth. 4, 7.). Das also wird man anerkennen müssen: sofern die Taufe des Johannes eine Taufe εἰς τὸν ἐρχόμενον war, kann Jesus, wenn er sich derselben ohne Heuchelei und Vermessenheit unterworfen haben soll, noch nicht sich selbst für diesen ἐρχόμενος gehalten haben, und wenn er das οὕτω πρέπον ἐςὶ κ. τ. λ. wirklich gesprochen hätte, wozu aber ohne die Weigerung des Täufers, welche mit dessen früherer Ueberzeugung von Jesu Messianität wegfällt, keine Veranlassung war, so könnte er es, wenn es auch der Referent vom Standpunkte des späteren Erfolgs aus anders versteht, nur so gemeint haben, es zieme ihm, wie jedem frommen Israeliten, durch die Taufe sich dem zu erwartenden Messias im Voraus anzuschließen.

Doch die bisher besprochene Beziehung ist nur die eine Seite der johanneischen Taufe; die andere, historisch noch sicherer verbürgte, ist, daß sie ein βάπτισμα μετανοίας war. Die Israeliten, heißt es Matth. 3, 6, haben sich von Johannes taufen lassen ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν: soll nun Jesus gleichfalls ein solches Bekenntniß abgelegt haben? es erging an sie der Ruf; μετανοεῖτε (Matth. 3, 2.): soll auch Jesus sich dieß haben gesagt sein lassen? Schon in der alten Kirche war dieß Bedenken; im Hebräer-Evangelium der Nazarener richtete Jesus an seine Mutter und Brüder, welche ihn aufforderten, sich von Johannes taufen zu lassen, die Frage, was er denn gesündigt habe, daß er diese Taufe nöthig hätte [4])? und ein ketzerisches Apokryphum soll Jesum bei seiner Taufe geradezu ein Bekenntniß eigener Sünde haben ablegen lassen. [5])

Faßt man zusammen, was neuere Theologen, um diesem Anstoß auszuweichen, angedeutet haben, [6]) so ist es dieß, daß

---

[4]) Hieron. adv. Pelagian. 3, 2: In Evangelio juxta Hebraeos — — narrat historia: Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: quid peccavi ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum quod dixi, ignorantia est.

[5]) Der Verfasser des Tractatus de non iterando baptismo in Cyprians Werken ed. Rigalt. p. 139 sagt (die Stelle steht auch in Fabric. Cod. apocr. N. T. 1. S. 799 f.): Est — liber, qui inscribitur Pauli praedicatio. In quo libro, contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum. — Da dieses Sträuben gegen die Taufe nicht zum Bekenntniß eigner Sünde, sondern eigentlich nur zu dem Bewußtsein der Sündlosigkeit paßt, wie es Jesus im Nazarenerevangelium ausspricht: so mag die Darstellung der Praedicatio Pauli der des genannten Evangeliums verwandt gewesen, und vielleicht nur aus verketzerndem Mißverstand härter dargestellt worden sein.

[6]) Kuinöl, Comm. in Matth. S. 70. Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 175.

sie, die Unterscheidung zwischen dem, was der Mensch als einzelner, und was er als Glied der Gesammtheit ist, auf Jesum anwendend, behaupten, für sich selbst zwar habe er keine μετάνοια nöthig gehabt, wohl aber das Bewußtsein, daß sie bei allen andern Menschen, auch seine Volksgenossen, die Nachkommen Abrahams, nicht ausgenommen, nothwendig sei, und um für ein Institut seine Billigung auszusprechen, welches diese Wahrheit bethätigte, habe sich Jesus demselben gleichfalls unterworfen. Allein man stelle sich nur die Sache genauer vor. Nach Matth. 3, 6. scheint Johannes vor der Taufe ein Sündenbekenntniß verlangt zu haben: ablegen konnte Jesus, als sündlos vorausgesetzt, ein solches ohne Unwahrheit nicht; verweigerte er es, so taufte ihn Johannes schwerlich, denn für den Messias hielt er ihn vorher nicht, und bei jedem andern Israeliten mußte er ein Sündenbekenntniß für nöthig halten. Wollte also Jesus keines ablegen, so müßte sich wohl hierüber der Streit entsponnen haben, welchem Matthäus eine ganz andre Beziehung giebt; aber freilich, wenn das διεκώλυεν des Johannes durch eine solche Weigerung Jesu veranlaßt gewesen wäre, so würde sich die Sache schwerlich durch ein bloßes ὅτω πρέπον ἐςὶν haben abmachen lassen, sondern eben das πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην würde der Täufer vermißt haben, wenn kein Sündenbekenntniß abgelegt war. Indessen, wenn auch vielleicht nicht jeder einzelne Täufling ein solches Bekenntniß ablegen mußte: so hat doch wohl Johannes bei Vollziehung der Taufhandlung nicht ganz geschwiegen, sondern den Täufling mit Worten angeredet, welche sich auf die μετάνοια bezogen. Konnte Jesus solche Worte über sich sprechen lassen, wenn er sich bewußt war, keine Sinnesänderung nöthig zu haben? und machte er dadurch, daß er von sich als einem Sünder reden ließ, nicht die Gemüther irre, welche nachher an ihn als den Sündlosen glauben sollten? Lassen wir aber selbst auch die Behauptung fallen, daß Johannes die Täuflinge in angegebener Weise angeredet habe: so mußten doch die

Gebärden derjenigen, welche in die reinigende Fluth hinabstiegen und wieder auftauchten, die von Büßenden sein, und wenn Jesus diese auch nur stillschweigend mitmachte, ohne sie doch auf sich zu beziehen: so könnte er von Simulation nicht freigesprochen werden.

Hier ist also kein anderer Ausweg, als daß Jesus, wie er bei seiner Taufe noch nicht daran gedacht haben kann, selbst der Messias zu sein, so auch, was die *μετάνοια* betrifft, sich zwar unter die Trefflichsten in Israel mit Recht mag haben zählen können, ohne sich jedoch von dem, was Hiob 4, 18. 15, 15. gesagt ist, auszuschließen. Von historischer Seite wird hiegegen wenig einzuwenden sein; denn das *τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας;* (Joh. 8, 46.) konnte sich doch theils nur auf offenkundige Fehltritte, theils nur auf die spätere Zeit der gereiften Entwickelung Jesu beziehen; die Scene aus seinem zwölften Jahre aber würde für sich eine sündlose Entwickelung selbst dann nicht beweisen, wenn sie historisch wäre.

§. 50.

Die Vorfälle bei der Taufe Jesu als übernatürliche und als natürliche betrachtet.

Eben als Johannes seine Taufe an Jesus vollendet hatte, ereignete es sich nach den synoptischen Evangelien, daß der Himmel sich öffnete, der heilige Geist in Gestalt einer Taube auf Jesum herabkam, und eine Himmelsstimme sich hören ließ, die ihn als den Sohn Gottes, auf welchem des Vaters Wohlgefallen ruhe, bezeichnete (Matth. 13, 16 f. Marc. 1, 10 f. Luc. 3, 21 f.). Das vierte Evangelium läßt (1, 32 ff.) durch den Täufer erzählen, wie er den heiligen Geist einer Taube gleich auf Jesum habe herabkommen und über ihm bleiben sehen; von einer Stimme wird hier nichts gesagt, auch nicht, daß die Scene gerade bei der Taufe Jesu vorgefallen sei: doch da im unmittelbar Vorhergehenden Johannes von seiner Taufe

gesagt hatte, sie sei zur Offenbarung des Messias bestimmt gewesen, überdieß die johanneische Beschreibung des herabkommenden Geistes fast wörtlich der synoptischen entspricht: so ist wohl nicht zu zweifeln, daß hier derselbe Vorfall berichtet werden solle. Die alten verlorenen Evangelien Justins und der Ebioniten verbanden hiemit noch ein himmlisches Licht, oder ein im Jordan aufflammendes Feuer;[1]) auch mit der Taube und Himmelsstimme nahmen sie Veränderungen vor, von welchen unten zu sprechen sein wird. Wem denn eigentlich die Erscheinung gegolten habe, darüber kann man bei Vergleichung der verschiedenen Berichte zweifelhaft bleiben. Nach Johannes, wo der Täufer sie seinen Anhängern erzählt, scheinen diese nicht Augenzeugen gewesen zu sein; sondern, indem er davon spricht, wie ihm von demjenigen, der ihn zu taufen gesandt habe, das Herabkommen und Bleiben des Geistes über Einem als Kennzeichen des Messias verheißen worden sei, sieht es aus, als wäre die Erscheinung vorzugsweise nur für den Täufer bestimmt gewesen. Nach Markus ist es Jesus, der im Heraufsteigen aus dem Wasser den Himmel sich spalten und den Geist herabkommen sieht. Auch bei Matthäus liegt es am nächsten, εἶδε und ἀνεῴχθησαν αὐτῷ auf ὁ Ἰησοῦς zu beziehen, der unmittelbar vorher Subject gewesen war; doch, da es sofort heißt, er habe den göttlichen Geist gesehen ἐρχόμενον ἐπ᾽ αὐτὸν, nicht ἐφ᾽ αὐτόν (bei Markus erklärt sich das in seine Construction nicht passende ἐπ᾽ αὐτὸν aus seiner Abhängigkeit von Matthäus: so scheint der sehende nicht derselbe gewesen zu sein mit dem, auf welchen er den Geist herabkommen sah, und man ist veranlaßt, εἶδε und ἀνεῴχθησαν αὐτῷ auf das entferntere Subject, den Täufer, zu beziehen, welcher jedenfalls, da die Himmelsstimme von Jesu in der dritten Person redet, am natürlichsten als weiterer Zeuge der Erscheinung vorausgesetzt

---

[1]) Justin. Martyr. dial. c. Tryph. 88: κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ κ. τ. λ. Epiphan. haeres. 30, 13 (nach der Himmelsstimme): καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τοπον φῶς μέγα.

wird. Ein noch viel größeres Publikum scheint Lukas dem Vorfalle zu geben, indem er ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν auch Jesum die Taufe empfangen, und hierauf, wie man kaum anders glauben kann, vor allem Volke die beschriebene Scene sich ereignen läßt. [2]).

Die Erzählungen veranlassen zunächst zu keiner andern Auffassung, als daß alles Angegebene äußerlich sichtbar und hörbar vor sich gegangen: und so sind sie deßwegen von jeher von der Mehrheit der Ausleger verstanden worden. Will man sich aber die Sache als wirklich so geschehen vorstellen: so stößt die gebildete Reflexion auf nicht unbedeutende Schwierigkeiten. Erstlich, daß bei der Erscheinung eines göttlichen Wesens auf der Erde sich erst der sichtbare Himmel aufthun müsse, um demselben das Heruntersteigen aus seinem gewöhnlichen Sitze möglich zu machen, dieß kann doch wohl nichts Objectives, sondern nur subjective Vorstellung einer Zeit sein, welche den Wohnplatz Gottes über dem festen Himmelsgewölbe sich dachte. Ferner, wie ist es mit richtigen Begriffen von dem heiligen Geiste, als der göttlichen, Alles erfüllenden Kraft, zu vereinigen, daß sich derselbe, wie ein endliches Wesen, von einem Orte zum andern bewegen, und vollends gar in einer Taube sich verkörpern solle? Endlich aber, daß Gott menschlich articulirte Töne in einer bestimmten Landessprache von sich gegeben habe, hat man mit Recht selbst abenteuerlich gefunden. [3])

Schon in der alten Kirche waren daher gebildetere Väter namentlich in Bezug auf die in der biblischen Geschichte sich findenden Gottesstimmen auf die Ansicht gekommen, daß sie nicht eigentlich äußere, durch Bewegung der Luft entstandene

---

[2]) Ueber diese Differenzen vgl. Usteri, über den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi, in den theolog. Studien und Kritiken, 2ten Bandes drittes Heft, S. 442 ff.; Bleek, Bemerkungen zum Evang. Joh., ebendaselbst, 1833, 2, S. 428 ff.

[3]) Bauer, hebr. Mythologie, 2, S. 225 f. Vgl. Gratz, Comm. zum Evang. Matth., 1, S. 172 ff.

Töne, sondern innerliche Eindrücke gewesen seien, welche Gott im Gemüthe derjenigen, denen er sich mittheilen wollte, hervorgebracht habe; und so behaupten auch von der Erscheinung bei Jesu Taufe Origenes und Theodor von Mopsvestia geradezu, das sie ὀπτασία, ȣ̓ φύσις, gewesen sei. [4]) Den Einfältigen freilich, sagt Origenes, ist es in ihrer Einfalt ein Geringes, die ganze Welt in Bewegung zu setzen, und eine so fest verbundene Masse wie den Himmel zu spalten; wer aber tiefer über dergleichen Dinge forsche, meint er, der werde an jene höhere Eröffnung des Sinnes denken, vermöge welcher wie öfters im Traume, so auch im Wachen erwählte Personen mit ihren leiblichen Sinnen etwas zu vernehmen glauben, während doch nur ihr Gemüth in Bewegung gesetzt ist: so daß folglich auch hier die ganze Erscheinung nicht als äußerer Vorgang, sondern als innere, von Gott gewirkte Vision, zu fassen wäre; eine Auffassung, welche auch unter neueren Theologen vielen Beifall gefunden hat.

Dieselbe hat in den zwei ersten und dem vierten Evangelium Anknüpfungspunkte an den Ausdrücken: ἀνεῴχθησαν αὐτῷ, εἶδε und τεθέαμαι, welche der Erscheinung eine subjective Wendung zu geben scheinen können; in dem Sinne der Bemerkung Theodor's, daß das Niedersteigen des heiligen Geistes ȣ̓ πᾶσιν ὤφθη τοῖς παρȣ̃σιν, ἀλλὰ κατά τινα πνευματικὴν θεωρίαν ὤφθη μόνῳ τῷ Ἰωάννῃ, wozu wir nach Markus Jesum als den Zweiten setzen müßten, der an dem Gesichte Antheil gehabt. Dagegen lautet nun aber die Darstellung des Lukas mit ihrem: ἐγένετο ἀνεῳχθῆναι — καὶ καταβῆναι — καὶ φωνὴν — γενέσθαι, — vollends wenn man das σωματικῷ εἴδει hinzunimmt, so ganz objectiv und äußerlich, [5]) daß auf dem

---

[4]) Dieß die Worte Theodor's, in Münter's Fragmenta patr. graec. Fasc. 1, S. 142. Orig. c. Cels. 1, 48. Vgl. Basil. M. in Suicer's Thesaurus, 2, S. 1479.

[5]) Wie dieß auch Lücke anerkennt, Commentar zum Evangel. Joh., 1, S. 370, und Bleek, a. a. O., S. 437.

Standpunkte, der die vollkommene Wahrheit sämmtlicher evangelischen Berichte festhält, die minder bestimmten drei übrigen Erzählungen nach der unzweideutigen des Lukas von einem Vorgange gedeutet werden müssen, der nicht bloß im Innern des Täufers und Jesu sich zutrug. Richtig gibt daher Olshausen dem Berichte des Lukas insoweit nach, daß er eine Volksmenge bei dem Vorgange zugegen sein, und dieselbe auch etwas sehen und hören läßt, doch nur etwas Unbestimmtes und Unverstandenes. Hiemit wird die Sache einerseits aus dem Gebiete subjectiver Vision wieder auf das des objectiven Geschehens hinübergespielt; indem aber andrerseits die erschienene Taube nicht dem physischen, sondern nur dem eröffneten geistigen Auge sichtbar, und ebenso die Worte nicht leiblichen Ohren hörbar, sondern nur dem Geiste vernehmlich gewesen sein sollen: so geht über solcher übersinnlichen Sinnlichkeit Olshausen'scher Pneumatologie uns Uebrigen das Verständniß aus, und wir eilen aus dieser dumpfen Atmosphäre gerne zu der Klarheit derjenigen fort, welche uns einfach sagen, die Sache sei ein äußerer Vorgang, aber ein rein natürlicher gewesen.

Von dieser Seite beruft man sich auf die Weise des Alterthums, natürliche Vorgänge als göttliche Zeichen anzusehen, und in bedeutungsvollen Momenten, wo es auf einen kühnen Entschluß ankam, sich durch dieselben leiten zu lassen. So habe auch für Jesum, als er, innerlich zum Messias herangereift, nur noch auf eine äußere göttliche Bestätigung wartete, und eben so für den Täufer, der seinen Jugendfreund bereits über sich selber stellte; in der feierlichen Stimmung bei der Taufe des Ersteren durch den Letzteren jedes zufällig eintretende Naturphänomen bedeutungsvoll sein, und ihnen als Zeichen des göttlichen Willens erscheinen müssen. [6]) Was nun diese natürliche Erscheinung gewesen sei, darüber sind die Erklärer getheilter Meinung. [7]) Die einen nehmen mit den Synoptikern

---

6) Paulus, a. a. O. S. 363 ff.

7) Unentschieden läßt es Kaiser, bibl. Theol., 1, S. 236.

sowohl etwas Hörbares als etwas Sichtbares an; die andern mit Johannes nur etwas Sichtbares. Was das Sichtbare betrifft, so deuten sie das Sichöffnen des Himmels entweder von plötzlicher Zertheilung der Wolken, [8]) oder von einem Blitzstrahl; [9]) die Taube aber nehmen sie entweder als einen wirklichen Vogel dieser Gattung, welcher zufällig über das Haupt Jesu langsam hinschwebte, [10]) oder setzt man voraus, daß eben jener die Wolken zertheilende Blitz, [11]) oder ein sonstiges Meteor, [12]) der Art seines Herabkommens wegen mit einer Taube verglichen werde. Nimmt man neben diesem Sichtbaren auch noch etwas Hörbares bei der Scene an, so versteht man auf diesem Standpunkt einen Donnerschlag darunter, welchem die Anwesenden als einer **Bath-kol** die Auslegung gegeben haben, die wir bei den ersten Evangelisten lesen; [13]) wogegen Andere Alles, was von hörbaren Worten gesagt ist, nur als Ausdeutung des sichtbaren Zeichens fassen, in welchem man eine Erklärung Jesu zum *υἱὸς θεοῦ* gefunden habe. [14]) Diese letztere Ansicht setzt die Synoptiker, welche unverkennbar von einer wirklichen Stimme reden, gegen Johannes zurück, enthält also einen kritischen Zweifel an dem historischen Charakter der Berichte, welcher, consequent verfolgt, auf einen ganz andern Standpunkt, als den der natürlichen Erklärung, führt. Ebenso wenn das Hörbare ein bloßer Donner gewesen, die Worte aber nur eine subjective Auslegung desselben sein sollen: so müßte, da in der synoptischen Darstellung die Worte augenscheinlich zum objectiven Vorgang gerechnet sind, eine traditionelle

---

8) Paulus, a. a. O. und S. 337.

9) Bauer, hebr. Mythol., 2, 226 f. Kuinöl, Comm. in Matth., p. 72.

10) So Paulus, Bauer.

11) Kuinöl.

12) Hase, erste Ausg.

13) Bauer, Kuinöl; Theile, zur Biogr. J. §. 22. Anmerk. 5.

14) Paulus, Hase.

Zuthat in diesen Berichten angenommen werden. Was das Sichtbare betrifft, so ist zwar nicht zu läugnen, daß schnell sich theilende Wolken oder ein Blitzstrahl als Sichöffnen des Himmels bezeichnet werden konnten; keineswegs aber konnte einem Blitz oder Meteor eine Taubengestalt zugeschrieben werden. Die Gestalt aber ist nicht nur bei Lukas entschieden der Vergleichungspunkt, sondern ohne Zweifel auch bei den übrigen Erzählern; obgleich selbst Fritzsche das ὡσεὶ περιςερὰν bei Matthäus nur auf die schnelle Bewegung bezogen wissen will. In ihrer Bewegung hat die Taube keine so bestimmte Eigenthümlichkeit, daß nicht, wenn bloß diese der Vergleichungspunkt wäre, in einer der vier Parallelstellen eine Variation und Substitution eines andern Vogels, oder überhaupt einer andern Bezeichnung, sich finden müßte; da statt dessen durch unsere vier Berichte die περιςερὰ als stehende Bezeichnung hindurchgeht: so muß sich die Vergleichung auf etwas der Taube ausschließend Eigenthümliches beziehen, und dieß scheint nur die Gestalt sein zu können. Daher thun diejenigen zwar dem Texte die wenigste Gewalt an, welche an eine wirkliche Taube denken; aber da hat nun Paulus ein schweres Geschäft, durch eine Masse naturgeschichtlicher und anderer Bemerkungen die Taube so weit kirre zu machen, daß ein solches Herbeifliegen derselben zu einem Menschen, wie es hier angenommen werden müßte, wahrscheinlich würde; [15]) wie aber eine Taube gar so lange über Jemand schwebend verweilen könne, daß sich sagen ließe: ἔμεινεν ἐπ' αὐτὸν, das hat er doch nicht denkbar gemacht, und damit gegen die Erzählung des Johannes, welchem er sich in Bezug auf das Fehlen der Stimme anschloß, selbst verstoßen.

§. 51.

Versuche einer Kritik der Berichte. Mythische Auffassung derselben.

Kann man somit den Vorgang bei Jesu Taufe einer verständigen Vorstellung nicht näher bringen, ohne den evangelischen

---

15) Vergl. übrigens Euseb. H. E. 6, 29.

Berichten Gewalt anzuthun, und eine ungenaue Darstellung bei einem Theile derselben vorauszusetzen: so wird man hiedurch mit Nothwendigkeit zu einer kritischen Behandlung der Berichte hingetrieben, wie eine solche nach de Wette und Schleiermacher jetzt als die herrschende Auffassung dieses Punktes der evangelischen Geschichte gelten kann.[1]) Man versucht, aus der johanneischen Erzählung, als der reinen Quelle, die übrigen, als getrübte Abflüsse, herzuleiten. Bei Johannes sei von keinem sich öffnenden Himmel, von keiner göttlichen Stimme die Rede; nur das Herabsteigen des Geistes werde dem Täufer nach einer ihm gewordenen Verheißung zum göttlichen Zeugniß, daß Jesus der Messias sei; auf welche Weise aber der Täufer wahrgenommen, daß der Geist auf Jesu ruhe, sage er uns nicht, und gar wohl können ihm auch bloß Reden Jesu das Zeichen davon gewesen sein.

Man muß sich über die Behauptung Schleiermacher's wundern, daß im vierten Evangelium nicht angegeben werde, in welcher Weise der Täufer das niedersteigende πνεῦμα wahrgenommen: da doch das auch hier sich findende ὡςεὶ περιςερὰν es deutlich genug sagt, und eben durch diesen Zug jenes Herabkommen als sichtbares, nicht bloß aus Reden erschlossenes, unverkennbar dargestellt ist. Usteri freilich meint, die Taube habe der Täufer nur als Bild gebraucht, um den sanften und milden Geist zu bezeichnen, den er an Jesu bemerkte. Allein, wenn er nur dieß wollte, so würde er eher Jesum selbst, wie sonst mit einem ἀμνὸς, so hier mit einer περιςερὰ, verglichen, nicht aber durch das malerische τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡςεὶ περιςερὰν ἐξ ὀρανȣ̃, den Gedanken an eine sinnliche Anschauung erregt haben. Es ist also in Bezug auf das von der Taube Gesagte nicht wahr, daß erst in der entfernteren

[1]) De Wette, bibl. Dogmatik, §. 208. Anm. b., exeg. Handb., 1, 1, S. 34. ff. 1, 3. S. 29 f.; Schleiermacher, über den Lukas, S. 58 f. Usteri und Bleek in den angeführten Abhandlungen; Hase L. J., §. 54; Kern, Hauptthatsachen, S. 67 ff.; Neander, L. J. Chr., S. 69 ff.

Ueberlieferung, wie die Synoptiker sie geben sollen, das ursprünglich bloß bildlich Gemeinte eigentlich gedeutet worden sei; sondern schon Johannes versteht es eigentlich, und da dieser die richtige Darstellung haben soll: so müßte der Täufer selbst schon von einer sichtbaren, taubenähnlichen Erscheinung gesprochen haben; wie Bleek, Neander u. A. mit Recht anerkennen.

Wie hienach in Bezug auf die Taube der angebliche Unterschied zwischen den drei ersten und dem vierten Evangelium sich gar nicht findet: so ist hinsichtlich der Stimme dieser Unterschied so groß, daß man nicht begreift, wie aus der einen Darstellung die andere geworden sein kann. Denn hier soll das Zeugniß, welches Johannes in Folge jener Erscheinung über Jesum abgab: *ὅτι ȣ̃τός ἐςιν ὁ υἱὸς τȣ̃ θεȣ̃* (Joh. 1, 34.), in Verbindung mit dem vorangegangenen: *ὁ πέμψας με βαπτίζειν — ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ᾽ ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον — ȣ̃τός ἐςιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (V. 33) — beides zusammen soll in der fortgehenden Ueberlieferung zu einer unmittelbaren himmlischen Erklärung geworden sein, wie wir sie bei Matthäus in der Form: *ȣ̃τός ἐςιν ὁ υἱός μȣ ὁ ἀγαπητὸς ἐν ᾧ εὐδόκησα*, lesen. Da zu einer solchen Umwandlung, wenn sie annehmlich sein soll, auch irgend eine Veranlassung nachgewiesen werden muß: so bietet sich Jes. 42, 1. dar, wo Jehova von seinem עֶבֶד aussagt: הֵן (עַבְדִּי אֶתְמָךְ־בּוֹ) בְּחִירִי רָצְתָה נַפְשִׁי; wovon die außer Klammer befindlichen Worte durch die Worte der Himmelsstimme bei Matthäus fast wörtlich übersetzt sind. Wurde nun diese Stelle, wie wir aus Matth. 12, 17 ff. sehen, auch sonst auf Jesus als den Messias angewendet: so lag in ihr, indem doch hier wie bei der Taufe Gott selbst der Redende ist, ungleich nähere Veranlassung, eine Himmelsstimme zu erdichten, als in dem bezeichneten Ausspruche des Johannes. Indem wir also, um den Ursprung der Erzählung von einer Gottesstimme zu erklären, den Mißverstand der Rede des Täufers nicht brauchen; zur Ableitung des Zugs mit der Taube aber jene Rede nicht brauchen können: so müssen wir die Quelle

unserer Erzählung nicht in einem der evangelischen Berichte, sondern außerhalb des N. T. im Gebiete der auf das A. T. gegründeten Zeitvorstellungen suchen, welche namentlich Schleiermacher zum großen Schaden des objectiven Werthes seiner neutestamentlichen Kritik durchaus vernachlässigt hat.

Aussprüche über den Messias, welche Dichter dem Jehova in den Mund gelegt hatten, als wirklich vernehmbar gewordene himmlische Stimmen zu betrachten, war ganz im Geiste des späteren Judenthums, welches selbst ausgezeichneten Rabbinen nicht selten himmlische Stimmen zu Theil werden ließ, [2]) und dessen Voraussetzungen vom Messias die erste Christengemeinde sowohl selbst theilte, als auch denselben den Juden gegenüber zu genügen suchen mußte. Nun hatte man in der angeführten jesaianischen Stelle einen göttlichen Ausspruch, in welchem wie mit dem Finger auf den gegenwärtigen Messias hingewiesen war, der sich also ganz besonders eignete, als himmlischer Ruf über denselben aufgefaßt zu werden: wie konnte die christliche Sage in die Länge säumen, eine Scene auszubilden, in welcher diese Worte hörbar vom Himmel herab über ihren Messias ausgesprochen worden waren? — Noch eine weitere Veranlassung, die Sache auf diese Weise zu gestalten, entdecken wir, wenn wir auf die zweite Person achten, in welcher bei Lukas und Markus die Himmelsstimme zu Jesus spricht (σὺ εἶ ὁ υἱός μȣ,) und damit vergleichen, wie den Kirchenvätern zufolge in einigen der alten verlorenen Evangelien die Himmelsstimme gelautet hat. Justin gibt sie nach seinen ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων so wieder: υἱός μȣ εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; [3]) im Hebräerevangelium des Epiphanius stand dieser Ausspruch neben dem, welchen unsere Evangelien haben, [4]) und

2) Nach Bava Mezia f. 59, 1 (bei Wetstein S. 427) berief sich R. Eliesér dafür, daß er die Tradition auf seiner Seite habe, auf ein himmlisches Zeichen. Tum personuit Echo coelestis: quid vobis cum R. Eliesere? nam ubivis secundum illum obtinet traditio.

3) Dial. c. Tryph. 88.

4) Haeres. 30, 13.

Klemens von Alexandrien [5]) und Augustin [6]) scheinen selbst in Exemplaren von diesen jene Worte gelesen zu haben, welche bei Lukas wenigstens auch noch einige unsrer Codices an die Hand geben. [7]) Hier waren also in der Himmelsstimme nicht Worte aus der angeführten jesaianischen Stelle, sondern aus Ps. 2, 7., einer Stelle, welche von den jüdischen Erklärern auf den Messias gedeutet, [8]) auch Hebr. 1, 5. auf Christum angewendet wird, und durch die Form einer unmittelbaren Anrede eine noch stärkere Veranlassung enthielt, sie als eine wirkliche, vom Himmel herab an den Messias gerichtete Stimme aufzufassen. Waren nun ursprünglich vielleicht die Worte des Psalms der Himmelsstimme in den Mund gelegt, oder war auch nur, wie jedenfalls aus der zweiten Person: σὺ εἶ, bei Markus und Lukas wahrscheinlich wird — welche nur durch die Psalmstelle, nicht aber durch die jesaianische an die Hand gegeben war — neben dieser auch noch auf jene Rücksicht genommen: was bedürfen wir zweiter Zeugniß, um in diesen, längst messianisch gedeuteten, und bald auch als himmlische Anrede an den auf Erden gegenwärtigen Messias gefaßten Stellen die Quelle unserer Erzählung von der himmlischen Stimme bei Jesu Taufe zu finden? Denn daß sie gerade mit der Taufe verbunden wurde, ergab sich von selbst, sobald diese einmal als Einweihung Jesu zu seinem Amte aufgefaßt war.

Was nun das Herabkommen des πνεῦμα in Gestalt einer περιστερὰ betrifft, so müssen wir das Herabsteigen des Geistes und die Gestalt der Taube trennen, und jedes besonders betrachten. Daß der göttliche Geist in besonderem Maaße auf dem Messias ruhen werde, diese Erwartung ergab sich von selbst, sobald einmal die messianische Zeit als die der Ausgießung des Geistes über alles Fleisch gefaßt war (Joel 3,

---

5) Paedagog. 1, 6.

6) De consens. Evangg. 2, 14.

7) S. Wetstein z. d. St. des Lukas, und de Wette, Einl. in das N. T. S. 100.

8) S. Rosenmüller's Schol. in Psalm. zu Ps. 2.

1 ff.); und Jes. 11, 1 f. war ja von dem Sproß Isai's ausdrücklich gesagt, daß auf ihm der Geist Gottes in aller seiner Fülle, als Geist der Weisheit und Klugheit, der Stärke und Gottesfurcht, ruhen werde. Daß diese Geistesmittheilung als einzelner Act gedacht, und mit der Taufe in Verbindung gesetzt wurde, hat ein Vorbild in der Geschichte Davids: als dieser von Samuel gesalbt worden war, kam der Geist Gottes über ihn von dem Tage und fürder (1. Sam. 16, 13.). Ferner ist nun aber in den A. T.lichen Ausdrücken für die Mittheilung des göttlichen Geistes an die Menschen, insbesondere in dem jesaianischen נוּחַ עַל־, welchem das johanneische μένειν ἐπὶ am meisten entspricht, bereits ein Moment sinnlicher Anschauung enthalten, indem jenes Verbum sonst ein Sichniederlassen von Heerden, oder, wie das entsprechende arabische Wort, auch von Thieren bedeutet. War einmal durch einen solchen Ausdruck die Einbildungskraft angeregt: so mußte sie sich zur Vollendung des Bildes um so mehr getrieben finden, als das Herabkommen des Geistes auf den Messias ausgezeichnet werden mußte, jüdischerseits vor der Art, wie auch über Propheten (z. B. Jes. 61, 1.), christlicherseits vor der, wie auch über die getauften Christen (z. B. A.G. 19, 1 ff.) der göttliche Geist zu kommen pflegte;[9]) war einmal gegeben, daß der Geist sich auf den Messias niederlassen werde: so lag die Frage nahe: wie wird er sich niederlassen? Dieß mußte sich nach der Volksvorstellung bestimmen; je nachdem nämlich bei den Juden der göttliche Geist unter diesem oder jenem Bilde vorgestellt zu werden pflegte. Im A. T. und auch im neuen (A.G. 2, 3.) finden wir vorzugsweise das Feuer als Symbol des heiligen Geistes; woraus aber keineswegs folgt, daß nicht auch noch andere sinnliche Gegenstände als solche Symbole haben gebraucht werden können. Nun war aber in einer A. T.lichen Hauptstelle über die רוּחַ אֱלֹהִים, 1. Mos. 1, 2., diese als schwebend (מְרַחֶפֶת) dargestellt; suchte man hiefür ein

9) Schleiermacher, über den Lukas, S. 57.

sinnliches Substrat, so konnte man nicht sowohl an Feuer, als an die Bewegung eines Vogels denken, wie denn das רחף 5. Mos. 32, 11. von dem Schweben eines solchen über seinen Jungen gebraucht ist. Konnte aber bei dem unbestimmten Bilde eines Vogels überhaupt für jenes Schweben des Gottesgeistes die Vorstellung wieder nicht stehen bleiben: so mußte Alles auf die Wahl gerade der Taube hinführen.

Im Orient, namentlich in Syrien, ist die Taube ein heiliger Vogel, [10]) und zwar gerade aus einem Grunde, welcher beinahe nöthigen mußte, sie mit dem auf den Urgewässern schwebenden Geiste, 1. Mos. 1, 2., in Beziehung zu setzen. Die Taube nämlich als brütende, war ein Symbol der belebenden Naturwärme; [11]) sie stellte also ganz jene Function dar, welche in der mosaischen Schöpfungsgeschichte dem göttlichen Geiste zugeschrieben wird: durch seine belebende Kraft aus dem chaotischen Zustande der ersten Schöpfung die Welt des Lebens hervorzurufen. Ueberdieß, als die Erde zum zweitenmale vom Wasser bedeckt worden war, ist es eine von Noah ausgesendete Taube, welche über den Wassern schwebt, und durch das Oelblatt, das sie bringt, und zuletzt durch ihr Außenbleiben, die wiedergekehrte Möglichkeit des Lebens auf der Erde verkündigt. Wen kann es hiernach noch Wunder nehmen, wenn in jüdischen Schriften der über dem Urgewässer schwebende Geist ausdrücklich mit einer Taube verglichen sich findet, [12]) und auch abgesehen von dieser Erzählung die Taube als Symbol des heiligen Geistes gefaßt wird? [13]) Wie nahe

[10]) Tibull. Carm. L. 1. eleg. 8. V. 17 f. und dazu die Anmerkung von Broekhuis; Creuzer, Symbolik, 2, S. 70 f.; Paulus, exeg. Handb., 1, a, S. 369.

[11]) Creuzer, Symbolik, 2, S. 80.

[12]) Chagiga c. 2: Spiritus Dei ferebatur super aquas, sicut columba, quae fertur super pullos suos nec tangit illos. Vergl. Ir Gibborim ad Genes. 1. 2. bei Schöttgen, horae, 1, S. 9.

[13]) Targum Koheleth, 2, 12. wird die vox turturis als vox spiritus sancti gedeutet. Dieß mit Lücke S. 367. für eine willkürliche

es von hier aus lag, der schwebenden Taube eine Beziehung auf den Messias zu geben, auf welchen der mit einer Taube verglichene Gottesgeist herabkommen sollte, erhellt von selbst, und ohne daß man sich auf jüdische Schriften zu berufen brauchte, welche den über dem Wasser schwebenden Geist, 1. Mos. 1, 2., als den Geist des Messias bezeichnen, [14]) und die Noachische Taube, dieses Nachbild des taubenartig über dem Urwasser brütenden Gottesgeistes, mit dem Messias in Verbindung bringen. [15])

Waren auf diese Weise die himmlische Stimme und der als Taube herabschwebende göttliche Geist aus jüdischen Zeitvorstellungen Bestandtheile der christlichen Sage von den Umständen bei Jesu Taufe geworden: so ergab sich als ergänzender Zug das Sichaufthun des Himmels von selbst, weil nämlich das einmal sinnlich vorgestellte πνεῦμα doch auch eine Gasse haben mußte, um durch das Himmelsgewölbe auf Jesum herunterkommen zu können. [16])

Deutung zu erklären, scheint nach den obigen Daten selbst der Willkür ähnlich zu sehen. Vergl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 33 f.

[14]) Bereschith rabba, sect. 2, f. 4, 4, ad Genes. 1, 2 (bei Schöttgen a. a. O.): intelligitur spiritus regis Messiae, de quo dicitur Jes. 11, 2: et quiescet super illum spiritus Domini.

[15]) Sohar Numer. f. 68. col. 271 f. (bei Schöttgen, horae, 2, S. 537 f.). Der Inhalt dieser Stelle beruht auf dem kabbalistischen Schlusse: Ist David nach Ps. 52, 10. der Oelbaum: so ist der Messias, Davids Sproß, das Oelblatt; heißt es von Noa's Taube Genes. 8, 11., sie habe ein Oelblatt im Munde geführt: so wird der Messias durch eine Taube in die Welt eingeführt werden. — Auch christliche Ausleger haben die Taube bei Jesu Taufe mit der Noachischen verglichen, s. Suicer, Thesaurus, 2, d. A. περιστερά, S. 688 f. — Was man sonst hier anzuführen pflegte, daß die Samaritaner auf Garizim eine Taube unter dem Namen Achima göttlich verehrt haben, ist wohl nur aus absichtlicher Mißdeutung hervorgegangene jüdische Beschuldigung, s. Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für K. G., 1, 3, S. 66. vergl. 55. 59, 64; Lücke, 1, S. 367.

[16]) S. Fritzsche, Comm. in Matth. S. 148.

Was wir bis jetzt gefunden haben, den bloß mythischen Werth der angeblich wunderbaren Umstände bei der Taufe Jesu, hätten wir weit kürzer auf dem Wege eines Schlusses aus dem Resultate des vorigen Kapitels finden können; denn wenn diesem zufolge Johannes Jesum nicht als den Messias anerkannt hat: so können auch bei Jesu Taufe keine Erscheinungen vorgefallen sein, welche den Johannes von seiner Messianität hätten überzeugen müssen. Nun wir aber auf den mythischen Charakter der Taufbegebenheiten gekommen sind, ohne das Resultat des vorigen Kapitels irgend vorauszusetzen: so können die beiden unabhängig von einander gefundenen Ergebnisse sich gegenseitig zur Bestätigung dienen.

Sind nach dem Bisherigen alle näheren Umstände der Taufe Jesu unhistorisch: so fragt es sich, ob auch das Datum selbst, daß Jesus von Johannes die Taufe empfangen, zum bloß Mythischen zu schlagen ist? Fritzsche scheint hiezu nicht ganz ungeneigt, wenn er es dahingestellt sein läßt, ob die ältesten Christen historisch gewußt, oder nur in Gemäßheit ihrer messianischen Erwartungen gemeint haben, Jesus sei durch Johannes als seinen Vorläufer in das messianische Amt eingeweiht worden. [17]) Diese Ansicht kann sich auf die Bemerkung stützen, daß in der jüdischen Erwartung, welche aus der Geschichte Davids, in Verbindung mit der Weissagung des Maleachi, entstanden war, hinreichende Veranlassung lag, eine solche Einweihung Jesu durch den Täufer, auch ungeschichtlich, vorauszusetzen; wogegen die Erwähnung des *βαπτίσματος Ἰωάννȣ* in Bezug auf Jesum A.G. 1, 22. in einem selbst traditionellen Berichte, nichts beweisen könnte. Doch ist auf der andern Seite zu bedenken, daß die Taufe Jesu durch Johannes den natürlichsten Anknüpfungspunkt für eine Erklärung des messianischen Auftretens Jesu abgibt. Wenn wir aus Einer und derselben Zeit zwei Männer haben, von welchen der eine die Nähe des Messiasreichs verkündigt, der

---

[17]) A. a. O. S. 153.

andere später die Rolle des Messias selbst übernimmt: so könnte auch ohne positive Nachrichten die Vermuthung entstehen, daß beide in einer Beziehung zu einander gestanden haben, durch den Ersteren die Idee in dem Letzteren geweckt worden sei. War aber Jesus durch Johannes zu messianischen Ideen angeregt, doch, wie natürlich, für den Anfang nur so, daß auch er der Ankunft des messianischen Individuums, als welches er nicht am ersten Tage gleich sich selber wird erkannt haben, erwartungsvoll entgegensah: so wird er sich wohl auch der johanneischen Taufe unterzogen haben. Diese wäre sofort jedenfalls ohne alles Auffallende vor sich gegangen, und Jesus, keineswegs schon bei dieser Gelegenheit als der über dem Täufer Stehende angekündigt, möchte sich, wie schon oben bemerkt, noch längere Zeit als Schüler desselben benommen haben.

Sehen wir von hier vergleichend auf unsre vier evangelischen Berichte zurück: so verschwindet der Vorzug vollends ganz, welchen man neuerlich dem Berichte des vierten Evangelium vor dem der übrigen einräumen wollte. Denn das allein Historische, die Taufe Jesu durch Johannes, erwähnt der bezeichnete Evangelist, einzig um das mythische Beiwerk bemüht, gar nicht, diese Nebenumstände aber berichtet er in der That nur darin einfacher als die Synoptiker, daß er von dem Sichöffnen des Himmels nichts erwähnt; denn die göttliche Anrede fehlt, wenn wir nur recht zusehen, auch bei ihm nicht. Wenn es nämlich 1, 33. heißt: ὁ πέμψας με βαπτίζειν — ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ᾽ ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον — οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ: so haben wir hier nicht allein denselben wesentlichen Inhalt mit der synoptischen Himmelsstimme, sondern auch ebenso einen göttlichen Ausspruch, nur daß dieser hier ausschließend dem Jobannes und schon vor der Taufe Jesu zu Theil wird. Dieß hing aber theils mit dem Gewichte zusammen, welches der vierte Evangelist auf das Verhältniß des Täufers zu Jesu legte, und welchem zufolge demselben bei seiner Berufung schon mit der Nähe des Messiasreiches auch die Kriterien des messianischen Individuums

geoffenbart sein mußten; theils erinnert es noch bestimmter als die synoptische Darstellung an die A. T.liche Erzählung, 1. Sam. 16., welcher zufolge Samuel von Jehova gesandt wird, einen König zu salben, den er aber erst an Ort und Stelle aus den Söhnen Isai's herausfinden muß, indem bei Davids Eintritt Jehova ihm sagt, den solle er salben, denn er sei es (V. 12.). Was nun bei David auf seine Anerkennung als König erst folgt, das Herabkommen des Geistes, daß ist im vierten Evangelium zum vorangehenden Erkennungszeichen der Messianität Jesu gemacht.

§. 52.

Verhältniß des Uebernatürlichen bei der Taufe Jesu zu dem Uebernatürlichen bei seiner Erzeugung.

Wie im Eingange dieses Kapitels nach der subjectiven Absicht gefragt worden ist, welche Jesus bei Annahme der johanneischen Taufe haben konnte: so kann hier zum Schlusse dieser Materie nach dem objectiven Zwecke gefragt werden, welchem das Wunderbare bei Jesu Taufe dienen sollte?

Die gewöhnliche Antwort ist: Jesus sollte dadurch in sein öffentliches Amt eingeführt, und für den Messias erklärt werden,[1] d. h. es sollte durch dasselbe ihm nicht noch etwas gegeben, sondern nur das, was er schon war, den Uebrigen kund gethan werden. Es fragt sich aber, ob diese Abstraction im Sinn unsrer Berichte ist? Eine unter göttlicher Mitwirkung vollzogene Einweihung in ein Amt betrachtete das Alterthum immer zugleich als eine Verleihung göttlicher Kräfte zu Führung desselben; daher erfüllt im A. T. die Könige, sobald sie gesalbt sind, Gottes Geist (1. Sam. 10, 6. 10. 16, 13.), und auch im N. T. werden die Apostel vor dem Antritt ihres Berufs mit höheren Kräften ausgerüstet (A.G. 2.). Hienach läßt sich zum Voraus vermuthen, daß dem ursprünglichen

---

[1]) Heß, Geschichte Jesu, 1, S. 120.

Sinne der Evangelien zufolge mit der Weihe Jesu bei der Taufe zugleich eine Ausrüstung desselben mit höheren Kräften werde verbunden zu denken sein, und der Anblick unserer Erzählungen bestätigt dieß. Denn die synoptischen bemerken alle, daß nach der Taufe das πνεῦμα Jesum in die Wüste geführt habe: offenbar, um diesen Gang als die erste Wirkung des bei der Taufe empfangenen höheren Princips zu bezeichnen; bei Johannes aber scheint das μένειν ἐπ᾽ αὐτὸν, welches er dem auf Jesum herabkommenden Geiste zuschreibt (1, 33.), anzudeuten, daß von der Taufe an ein früher nicht stattgefundenes Verhältniß des πνεῦμα ἅγιον zu Jesu eingetreten sei.

Diese Bedeutung des Wunderbaren bei Jesu Taufe scheint mit den Erzählungen von seiner Erzeugung im Widerspruch zu stehen. War Jesus nach Matthäus und Lukas durch den heiligen Geist erzeugt, oder war in ihm gar nach Johannes gleich von Anfang an der göttliche λόγος Fleisch geworden: wozu bedurfte er dann noch bei seiner Taufe einer besondern Ausrüstung mit dem πνεῦμα ἅγιον? Mehrere neuere Erklärer haben diese Schwierigkeit gefühlt und zu lösen gesucht. Was Olshausen darüber vorbringt,[2] läuft auf den Unterschied des Potentiellen und Actuellen hinaus, womit es aber sich selbst widerlegt. Ist nämlich der Charakter des Χριςὸς, welcher in Jesu mit erreichtem Mannesalter bei der Taufe actu hervortrat, schon in dem Kinde und Jüngling potentia vorhanden gewesen: so war damit auch ein Entwicklungstrieb gesetzt, vermöge dessen jene Anlage sich von innen heraus allmählig entfaltet haben, und nicht erst durch das von außen kommende πνεῦμα mit Einem Male geweckt worden sein wird. Hiedurch ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß das in Jesu, als übernatürlich Erzeugtem, von seiner Geburt an gesetzte Göttliche nicht doch zugleich, vermöge der menschlichen Form seiner Entwickelung, der Anregung von außen bedurft hätte: und von diesem Gegensatz innerer Entwickelung und äußerer Anregung ist

---

[2]) Bibl. Comm., 1, S. 175 f.

Lücke richtiger ausgegangen.[3] Der von Geburt an in Jesu vorhandene λόγος, meint er, habe bei allem Triebe von innen doch auch Anregung und Belebung von außen nöthig gehabt, um zur vollen Wirksamkeit und Manifestation in der Welt zu gelangen; dasjenige aber, was die göttlichen Lebenskeime in der Welt anregt und leitet, sei nach apostolischer Vorstellungsweise eben das πνεῦμα ἅγιον. Dieß zugegeben, so stehen doch innere Anlage und erforderliche Stärke der äußeren Anregung in umgekehrtem Verhältnisse: so daß, je stärkere Anregung erfordert wird, desto geringer die Anlage ist; bei absolut großer Anlage aber, wie sie in dem durch das πνεῦμα erzeugten oder vom λόγος beseelten Jesus vorausgesetzt werden muß, die Anregung ein minimum sein darf, d. h. jeder gegebene Umstand, auch der gewöhnlichste, zur Anregung für den mächtigen Trieb wird. Sehen wir nun aber bei Jesu Taufe ein maximum äußeren Anstoßes in dem sichtbaren Herabkommen des göttlichen Geistes gegeben: so kommt zwar das Einzige der messianischen Aufgabe allerdings in Betracht, zu deren Lösung er befähigt werden sollte:[4] doch aber kann nicht zugleich jenes maximum der inneren Anlage zum υἱὸς θεῦ als ein schon von seiner Geburt an in ihm vorhandenes vorausgesetzt werden — eine Consequenz, welcher auch Lücke nur dadurch entgeht, daß er die Scene bei Jesu Taufe hinterher doch wieder zur bloßen Inauguration herabsetzt, womit er nach dem Obigen den evangelischen Berichten widerspricht.

Wir müssen also, wie oben bei den Geschlechtsregistern, so auch hier sagen: in demjenigen Kreise der urchristlichen Gemeinde, in welchem die Erzählung von der Herabkunft des

---

[3]) Comm. zum Ev. Joh., 1, S. 378 f.

[4]) Nur darf man auf orthodoxem Standpunkte nicht mit Hoffmann (S. 301 f.) sagen, um die Ueberzeugung von seiner Messianität und die richtige Stellung unter so vielen Versuchungen und Widerwärtigkeiten festzuhalten, habe für Jesum die innerlich errungene Gewißheit nicht genügt, sondern es sei noch die äußere Beglaubigung durch eine Thatsache erforderlich gewesen.

πνεῦμα auf Jesum bei seiner Taufe sich gebildet hat, kann die Vorstellung von einer Erzeugung Jesu durch dasselbe πνεῦμα nicht herrschend gewesen sein; sondern, während man sich jetzt das Göttliche Jesu schon in seiner Erzeugung mitgetheilt denkt, müssen jene Christen erst die Taufe als den Zeitpunkt dieser Mittheilung angesehen haben. Wirklich sind nun diejenigen uralten Christen, welche wir oben als solche gefunden haben, die von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu nichts wußten, oder nichts wissen wollten, zugleich auch diejenigen, welche die Mittheilung göttlicher Kräfte an Jesum erst an dessen Taufe im Jordan gebunden dachten. Um keiner andern Lehre willen haben ja die orthodoxen Kirchenväter die alten Ebioniten [5]) sammt ihrem gnostisirenden Glaubensgenossen Cerinth [6]) grimmiger verfolgt, als weil diese behaupteten, mit dem Menschen Jesu habe sich erst bei der Taufe der heilige Geist oder der himmlische Christus vereinigt; wie denn im Evangelium der Ebioniten zu lesen war, daß das πνεῦμα in Gestalt der Taube nicht bloß auf Jesum herabgekommen, sondern in denselben hineingegangen sei, [7]) und auch die gemeine jüdische Erwartung dem Justin zufolge die war, daß erst bei der Salbung durch den Vorläufer Elias dem Messias höhere Kräfte werden mitgetheilt werden. [8])

Es scheint der Entwickelungsgang dieser Vorstellungen folgender gewesen zu sein. Als man unter den Juden zuerst anfing, die messianische Würde Jesu anzuerkennen, glaubte man seine Ausrüstung mit den erforderlichen Gaben am schicklichsten an den Zeitpunkt zu knüpfen, von welchem an Jesus

---

[5]) Epiphan. haeres. 30, 14: ἐπειδὴ γὰρ βȣ́λονται τὸν μὲν Ἰησȣ͂ν ὄντως ἄνθρωπον εἶναι, Χριςὸν δὲ ἐν αὐτῷ γεγενῆσθαι τὸν ἐν εἴδει περιςερᾶς καταβεβηκότα κ. τ. λ.

[6]) Epiphan. haeres. 28, 1.

[7]) Epiphan. haeres. 30, 13: — περιςερᾶς κατελθȣ́σης καὶ εἰςελθȣ́σης εἰς αὐτόν.

[8]) S. die Stelle oben, §. 48. Anm. 7.

erst einigermaßen bekannt geworden war, und welcher sich zugleich durch die in denselben fallende Ceremonie am besten zu einer solchen Salbung mit dem heiligen Geiste eignete, wie sie die Juden bei dem Messias erwarteten: und auf diesem Standpunkte bildete sich unsre Sage von den Vorgängen bei Jesu Taufe aus. Wie aber die Verehrung gegen Jesum stieg, und zugleich Männer in die christliche Gemeinde traten, welche mit höheren Messiasideen bekannt waren, genügte diese spät entstandene Messianität nicht mehr: es wurde sein Verhältniß zum πνεῦμα ἅγιον schon auf seine Empfängniß zurückdatirt, und von diesem Standpunkt aus wurde die Sage von der übernatürlichen Erzeugung Jesu gebildet. Hier ist es vielleicht auch gewesen, wo die Himmelsstimme, welche ursprünglich nach Ps. 2, 7. gelautet haben mag, nach Jes. 42, 1. umgestaltet wurde. Denn die Worte: σήμερον γεγέννηκά σε hatten zwar ihren angemessenen Sinn bei der Ansicht, daß Jesus eben erst bei der Taufe zum υἱὸς θεῶ gemacht, und mit den entsprechenden Kräften ausgestattet worden sei: aber sie paßten nicht mehr zur Taufe Jesu, nachdem die Ansicht entstanden war, daß schon sein erster Lebensanfang auf göttlicher Zeugung beruht habe. Durch diese spätere Vorstellung jedoch wurde die frühere keineswegs verdrängt, sondern, wie die Sage und der mit ihr auf gleichem Standpunkt stehende Schriftsteller weitherzig ist, gingen beide Erzählungen, die von den Wundern bei Jesu Taufe und die von seiner wundervollen Erzeugung oder der Einwohnung des λόγος in ihm von Lebensanfang an, wiewohl sie sich eigentlich ausschließen, friedlich neben einander her, und wurden so auch von unsern Evangelisten, dießmal selbst den vierten nicht ausgenommen, beide aufzeichnet. Ganz wie oben bei den Genealogien: entstehen konnte die Erzählung von der bei der Taufe geschehenen Geistesmittheilung nicht mehr, sobald die Vorstellung von der Erzeugung Jesu durch das πνεῦμα ausgebildet war; aber nachgeführt werden neben dieser konnte sie noch immer, weil die Sage nicht gerne etwas von den einmal gewonnenen Schätzen verlieren mag.

§. 53.

Ort und Zeit der Versuchung Jesu. Abweichungen der Evangelisten in Darstellung derselben.

Der Uebergang von der Taufe zur Versuchung Jesu, wie ihn die Synoptiker machen (Matth. 4, 1. Marc. 1, 12. Luc. 4, 1.), hat in Bezug sowohl auf die Ortsbezeichnung als die Zeitbestimmung Schwierigkeit.

Was die erstere betrifft, so fällt es auf, daß sämmtlichen Synoptikern zufolge Jesus nach seiner Taufe zum Behuf der Versuchung εἰς τὴν ἔρημον soll geführt worden sein, als ob er nicht schon zuvor in der ἔρημος gewesen wäre, da doch nach Matth. 3, 1. Johannes, von welchem er sich taufen ließ, daselbst sich aufhielt. Diesen anscheinenden Widerspruch hat die neueste Kritik des Matthäusevangeliums hervorgehoben, um die Angabe desselben, daß der Täufer in der Wüste gewirkt habe, als eine irrige darzustellen. [1]) Wer jedoch aus früher dargelegten Gründen diese Angabe zu verwerfen sich nicht entschließen mag, der kann sich auch hier entweder durch die Annahme helfen, daß Johannes seine ersten Vorträge zwar in der judäischen Wüste gehalten, sofort aber zum Behuf des Taufens aus derselben hinweg an den Jordan sich begeben habe; oder, wenn man auch das Jordanufer noch zu jener Wüste gerechnet sich denkt, durch die Voraussetzung, die beiden ersten Evangelisten hätten zwar eigentlich nur sagen müssen, von der Taufe weg habe Jesum der Geist tiefer in die Wüste hineingeführt, diese nähere Bestimmung haben sie jedoch weggelassen, weil ihre frühere Bezeichnung des Locals der Wirksamkeit des Johannes als einer Wüste durch die Schilderung der Scene bei Jesu Taufe in ihrer Vorstellung zurückgetreten war.

---

1) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evang., S. 39.

Außerdem aber kommt hier noch eine chronologische Schwierigkeit in den Weg. Während nämlich nach den Synoptikern Jesus in frischer Fülle des ihm am Jordan mitgetheilten πνεῦμα, mithin unmittelbar von der Taufe weg, sich auf 40 Tage in die Wüste begibt, wo die Versuchung erfolgt, und hierauf erst nach Galiläa zurückkehrt: so scheint dagegen Johannes, der von der Versuchung schweigt, zwischen der Taufe und der galiläischen Reise Jesu nur eine Zwischenzeit von wenigen Tagen vorauszusetzen, in welcher jener sechswöchige Aufenthalt in der Wüste keinen Platz finden kann. Das vierte Evangelium beginnt nämlich seine Erzählung mit dem Zeugniß, welches der Täufer vor den Gesandten des Synedriums ablegt (1, 19 ff.;) den Tag darauf (τῇ ἐπαύριον) läßt es denselben beim Anblick Jesu den Vorgang erzählen, welcher nach den Synoptikern bei dessen Taufe erfolgt ist (V. 29 ff.;) wieder τῇ ἐπαύριον veranlaßt der Täufer zwei seiner Schüler, Jesu nachzufolgen (V. 35 ff.;) abermals τῇ ἐπαύριον (V. 44.,) wie Jesus nach Galiläa zu reisen im Begriffe steht, kommen Philippus und Nathanael zu ihm, und endlich τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (2, 1.) ist Jesus auf der Hochzeit zu Kana in Galiläa. Zunächst liegt hier die Annahme, daß eben vor der Erzählung, welche Johannes von dem bei der Taufe Jesu Vorgefallenen macht, diese selbst stattgefunden, und da den Synoptikern zufolge unmittelbar mit der Taufe die Versuchung zusammenhing, auch diese sammt der Taufe zwischen V. 28 und 29. zu setzen sei; wie dieß schon Euthymius angenommen hat. Da nun aber zwischen dem bis V. 28. Erzählten und dem von V. 29. an Folgenden nur die Zwischenzeit eines ἐπαύριον gesetzt ist, die Versuchung aber einen Zeitraum von 40 Tagen erfordert: so glaubten die Ausleger dem ἐπαύριον den weiteren Sinn von ὕστερον geben zu müssen; was jedoch schon deßwegen unzulässig ist, weil im Zusammenhang mit jenem Worte hier τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ vorkommt, im Unterschiede von welchem ἐπαύριον nur den zweiten, unmittelbar folgenden Tag bedeuten kann. Daher könnte man mit Kuinöl sich versucht finden, Taufe und

Versuchung zu trennen, und jene zwar nach V. 28 zu setzen, das Tags darauf erfolgte Zusammentreffen Jesu mit Johannes aber (V. 29.) als einen dem Letzteren vom Ersteren gemachten Abschiedsbesuch anzusehen, und nach diesem erst den Gang in die Wüste und die Versuchung einzufügen. Allein, auch abgesehen davon, daß die drei ersten Evangelisten zwischen der Taufe Jesu und seinem Abgang in die Wüste auch eine solche Zwischenzeit von nur einem Tage nicht zuzulassen scheinen, so weiß man auch später ebensowenig, wo man jene 40 Tage unterbringen soll. Denn zwischen diesen seinsollenden Abschiedsbesuch und die Hinweisung zweier Jünger zu Jesus, d. h. zwischen V. 34. und 35., wie Kuinöl will, kann jener Aufenthalt ebensowenig gesetzt werden, wie zwischen V. 28 und 29., da jene Verse so gut wie diese durch τῇ ἐπαύριον verbunden sind. Man müßte daher noch weiter herabsteigen, und es zwischen V. 43. und 44. versuchen; aber auch hier ist nur die Zwischenzeit eines ἐπαύριον, und selbst 2, 1. nur eine ἡμέρα τρίτῃ: so daß man, auf diesem Wege fortgehend, die Versuchung am Ende in den galiläischen Aufenthalt Jesu hineinbrächte, ganz gegen die Darstellung der Synoptiker; neben dem, daß man sie, in einem weiteren Widerspruche gegen dieselben, immer mehr von der Taufe entfernen würde. Wenn also auf diese Weise weder bei noch unterhalb des V. 29. sich die Spalte findet, in welche sich der vierzigtägige Aufenthalt Jesu in der Wüste mit der Versuchung einschieben ließe: so muß man es mit Lücke[2]) u. A. oberhalb jener Stelle versuchen, und dieß wäre nur vor V. 19. möglich, wo sich insofern scheint einschieben zu lassen, so viel man will, als hier erst das vierte Evangelium seine Geschichtserzählung anfängt. Zwar ist nun auch das von da an bis V. 28. Folgende nicht von der Art, daß es die Taufe und Versuchung Jesu, als schon früher geschehen, geradezu ausschlöße; aber V. 29 ff.

---

2) Comm. z. Ev. Joh., 1, S. 344.

läßt der Evangelist den Täufer doch gar nicht so sprechen, wie wenn zwischen der Taufe Jesu und seiner jetzigen Erzählung von derselben eine Zeit von sechs Wochen läge. [3]) Daß nun der vierte Evangelist die den übrigen so wichtige Versuchungsgeschichte bloß zufällig übergangen haben sollte, hat wenig Wahrscheinlichkeit: sondern entweder war sie ihm dogmatisch anstößig, so daß er sie absichtlich weggelassen hat; oder sie war in dem Ueberlieferungskreise, aus welchem er schöpfte, gar nicht vorhanden.

Stehend ist bei allen drei Synoptikern die Zeitbestimmung von 40 Tagen für Jesu Aufenthalt in der Wüste: aber hieran knüpft sich sogleich die nicht unerhebliche Abweichung, daß dem Matthäus zufolge die Versuchung des Teufels erst nach Ablauf der 40 Tage eingetreten, den übrigen zufolge auch schon während dieses Zeitraums vor sich gegangen zu sein scheint; denn des Markus ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ (1, 13.) und die ähnliche Wendung bei Lukas (4, 1. 2.) kann nichts anders als dieß aussagen. Wozu noch zwischen den beiden zuletzt genannten Evangelisten die Differenz kommt, daß bei Markus das Versuchtwerden nur überhaupt in die Dauer der 40 Tage verlegt ist, ohne daß die einzelnen Versuchungsacte, welche dem Matthäus zufolge nach jenen 40 Tagen fielen, namhaft gemacht wären; bei Lukas dagegen Beides, sowohl das durch die 40 Tage hindurchgehende πειράζεσθαι im Allgemeinen erwähnt, als auch die nachher erfolgten drei einzelnen πειρασμοὶ herausgehoben sind. [4]) Dieß hat man durch die Annahme ausgleichen zu können geglaubt, daß der Teufel Jesum sowohl während der 40 Tage, wie Markus sagt, als auch insbesondere noch nach Abfluß derselben, so wie Matthäus berichtet, versucht habe, was beides von

---

[3]) Vergl. de Wette, exeg. Handb., 1, 3, S. 27.

[4]) Vergl. Fritzsche, Comm. in Marc., S. 23; de Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 33.

Lukas zusammengefaßt sei: [5]) und diese beiderlei Versuchungen hat man wohl auch so unterschieden, daß die nicht näher bezeichneten, während der 40 Tage vorgefallenen, unsichtbare und solche gewesen seien, wie sie der Teufel auch sonst gegen die Menschen unternehme; wogegen er, als ihm diese fehlgeschlagen, am Ende der 40 Tage persönlich und sichtbar hervorgetreten sei. [6]) Allein, wenn die letztere Unterscheidung offenbar aus der Luft gegriffen ist, so begreift man nicht, warum Lukas von den vielen Versuchungen der 40 Tage keine einzige, sondern nur die drei nach denselben vorgefallenen, übereinstimmend mit Matthäus namhaft macht. Man könnte daher auf die Vermuthung gerathen, die drei von Lukas erzählten Versuchungen seien nicht erst nach den 6 Wochen eingetreten, sondern von den vielen in diesen Zeitraum selbst gehörigen führe er nur beispielsweise drei an; was dann Matthäus dahin mißverstanden habe, als wären sie nach jenen 6 Wochen erst eingetreten. [7]) Allein die Aufforderung, Steine in Brod zu verwandeln, muß doch jedenfalls an das Ende dieses Zeitraums gestellt werden, da sie ja durch den aus dem 40tägigen Fasten entstandenen Hunger Jesu (ein Moment, welches nur bei Markus fehlt,) motivirt ist. Nun aber ist dieß auch bei Lukas die erste Versuchung: und wenn diese schon an das Ende der 40 Tage fällt, so können die folgenden nicht früher fallen; denn das geht doch nicht an, zu sagen, weil die einzelnen Versuchungen bei Lukas nicht wie bei Matthäus durch τότε und πάλιν, sondern nur durch καὶ aneinandergereiht seien, so habe man sich an ihre Ordnung nicht zu binden, sondern gar wohl könne im Sinne des dritten Evangelisten die zweite und dritte vor der zuerst erwähnten sich zugetragen haben. Bleibt demnach bei Lukas das Ungeschickte,

---

5) Kuinöl, Comm. in Luc. S. 379.

6) Lightfoot, horae, p. 243.

7) Schleiermacher, über den Ursprung des ersten kan. Evang. S. 46.

daß er Jesum 40 Tage vom Teufel versucht werden läßt, aus dieser langen Zeit aber keine Versuchung namhaft zu machen weiß, sondern nur etliche nachmals eingetretene: so wird man hienach wenig geneigt sein, mit der neuesten Kritik des Matthäusevangeliums bei Lukas die ursprüngliche, bei Matthäus dagegen die abgeleitete und getrübte Erzählung zu finden. [8]) Sondern indem die Versuchungsgeschichte bald unbestimmt erzählt, und dann das πειράζεσθαι überhaupt in die 40 Tage verlegt wurde, wie Markus die Sache wiedergibt; bald aber mit Anführung der bestimmten Fälle, wobei dann der zum Motiv des ersten gewählte Hunger die Stellung nach dem 40tägigen Fasten erheischte, wie wir es bei Matthäus finden: so hat nun Lukas die offenbar secundäre Darstellung, beides auf eine kaum erträgliche Weise zusammenzufassen, und nach dem unbestimmten 40tägigen Versuchtwerden zum Ueberfluß auch noch das bestimmte, spätere, zu stellen. Damit soll keineswegs gesagt werden, daß Lukas erst nach Markus und in Abhängigkeit von ihm geschrieben habe; sondern, wenn auch umgekehrt Markus hier aus Lukas schöpfte, so nahm er sich nur den ersten Theil von dessen Darstellung, das Unbestimmte, heraus, indem er statt der weiteren Angabe einzelner Versuchungen einen eigenthümlichen Zug in Bereitschaft hatte: daß nämlich Jesus während seines Aufenthalts in der Wüste μετὰ τῶν θηρίων gewesen sei.

Was Markus mit den Thieren will, ist schwer zu sagen. Die meisten Erklärer meinen, er wolle das schauderhafte Bild der Wüste dadurch vollenden; [9]) doch ist nicht ohne Grund hiegegen erinnert worden, daß dann der Zusatz enger mit dem ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ verbunden und nicht erst nach dem πειραζόμενος gestellt sein müßte. [10]) Usteri hat die Vermuthung

---

8) Ders. ebend.

9) So schon Euthymius, jetzt Kuinöl u. A. z. d. St.

10) Fritzsche z. d. St.

geäußert, ob nicht vielleicht durch diesen Zug Christus als Antitypus von Adam dargestellt werden solle, welcher auch im Paradies in einem eigenthümlichen Verhältnisse zu den Thieren gestanden habe,[11]) und Olshausen hat diesen mystischen Zug begierig aufgegriffen; doch auch diese Deutung findet zu wenig Hülfe in dem Zusammenhange. Wenn Schleiermacher diesen Zug als einen abenteuerlichen bezeichnet,[12]) so meint er dieß doch ohne Zweifel so, daß durch denselben Markus, wie auch sonst öfters durch übertreibende Züge, an die Weise der apokryphischen Evangelien streife, von deren willkürlichen Dichtungen wir nicht selten keinen Anlaß und Zweck mehr angeben können: und so müssen wir uns wohl auch hier vor der Hand bescheiden, in den Sinn dieser Angabe des Markus eindringen zu wollen.

In Bezug auf die Differenz zwischen Matthäus und Lukas in der Anordnung der einzelnen Versuchungen wird es wohl gleichfalls bei demjenigen sein Bewenden haben, was Schleiermacher zur Erklärung und Beurtheilung dieser Abweichung gesagt hat: daß nämlich die Ordnung des Matthäus als die ursprüngliche erscheine, weil sie nach der Hauptrücksicht auf das Gewicht der Versuchungen gemacht sei, in welcher Beziehung die Aufforderung zur Anbetung, mit welcher Matthäus schließt, als die stärkste Versuchung sich verhalte; wogegen die Anordnung des Lukas einer späteren, nicht sehr glücklichen Umstellung ähnlich sehe, welche von der dem ursprünglichen Sinne der Erzählung fremden Rücksicht ausgehe, daß Jesus mit dem Teufel wohl eher aus der Wüste auf den nahe gelegenen Berg und von da nach Jerusalem werde gegangen sein, als aus der Wüste in die Stadt, und von da wieder in das Gebirge zurück.[13])

---

11) Beitrag zur Erklärung der Versuchungsgeschichte, in Ullmann's und Umbreit's Studien, 1834, 4, S. 789.

12) Ueber den Lukas, S. 56.

13) Doch vergl. Schneckenburger, a. a. O. S. 46 f.

Während die beiden ersten Evangelisten damit schließen, daß sie zur Bedienung Jesu Engel erscheinen lassen: ist dem Lukas der Schluß eigen, der Teufel sei von Jesu abgestanden ἄχρι καιρȣ̃ (V. 13.;) wodurch, wie es scheint, namentlich das Leiden Jesu als eine weitere Anfechtung des Teufels voraus bezeichnet werden soll; eine Bezeichnung, welche übrigens unten bei Lukas nicht wieder aufgenommen, wohl aber bei Johannes, 14, 30., angedeutet ist.

§. 54.

Die Versuchungsgeschichte im Sinne der Evangelisten aufgefaßt.

Nicht leicht ist einer evangelischen Perikope eine fleißigere Bearbeitung zu Theil geworden, als der gegenwärtigen, und nicht leicht hat eine so vollständig den Kreis aller möglichen Auffassungen durchlaufen. Denn die persönliche Teufelserscheinung, welche sie zu enthalten scheint, war ein Stachel, welcher die Erklärer bei der sich zuerst bietenden Deutung nicht ruhen ließ, sondern sie rastlos immer weiter zu andern und wieder andern Versuchen forttrieb. Die hiemit sich bildende Reihe verschiedener Erklärungsversuche lud zu beurtheilenden Zusammenstellungen ein, unter welchen in den von K. Ch. L. Schmidt,[1]) von Fritzsche[2]) und Usteri[3]) gegebenen die Untersuchung wirklich als zu ihrem Ziele geführt erscheint.

Die erste Auffassung, welche sich der unbefangenen Betrachtung des Textes bietet, ist die, daß Jesus von dem bei der Taufe empfangenen göttlichen Geist in die Wüste geführt worden sei, um eine Versuchung des Teufels zu bestehen; welcher ihm sofort persönlich und sichtbarlich erschienen sei, und auf verschiedene Weise, an verschiedenen Orten, zu welchen er ihn

---

1) Exegetische Beiträge, 1, S. 277. ff.

2) Comm. in Matth. S. 172 ff.

3) In der angef. Abhandlung, von S. 768 an.

hinführte, seine Versuchungen mit ihm vorgenommen habe; nach deren siegreicher Abwehr von Seiten Jesu der Teufel von ihm gewichen, und Engel erschienen seien, ihm zu dienen. Indeß, so einfach sich dieß exegetisch als Sinn der Erzählung ergibt, so thun sich doch, sobald sie nun als Geschichte angesehen werden soll, in allen Theilen derselben Schwierigkeiten hervor.

Wenn, um gleich vorne anzufangen, der göttliche Geist Jesum in der Absicht in die Wüste führte, um ihn daselbst versuchen zu lassen, wie dieß Matthäus in den Worten: *ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τȣ̃ πνεύματος, πειρασθῆναι* (4, 1.) ausdrücklich sagt: wozu sollte diese Versuchung dienen? Einen stellvertretenden, erlösenden Werth derselben wird man doch wohl nicht behaupten wollen, so wenig als daß Gott erst nöthig gehabt hätte, Jesum auf eine Probe zu stellen: sollte aber durch dieselbe Jesus uns gleich und nach Hebr. 4, 15. in allen Dingen versucht werden wie wir: so wurde ihm ja der Prüfungen vollestes Maß in seinem folgenden Leben zu Theil, und durch eine Versuchung des persönlich erscheinenden Teufels wäre er uns Uebrigen vielmehr ungleich geworden, die wir von dergleichen Erscheinungen verschont bleiben.

Auch mit dem 40tägigen Fasten ist es etwas Eigenes. Man begreift nicht, wie Jesus nach sechswöchiger Enthaltung von aller Nahrung noch hungern konnte, und nicht schon längst verhungert war; da für gewöhnlich die menschliche Natur nicht Eine Woche völlige Nahrungslosigkeit ertragen kann. Freilich trösten sich die Ausleger damit, die *ἡμέραι τεσσαράκοντα* seien eine runde Zahl, das *νηϛεύσας* bei Matthäus aber und selbst das *ȣ̓κ ἔφαγεν ȣ̓δὲν* bei Lukas sei nicht so streng zu nehmen, und bezeichne nicht Enthaltung von allen, sondern nur von den gewöhnlichen Speisen, so daß der Genuß von Wurzeln und Kräutern dadurch nicht ausgeschlossen werde. [4]) Aber von

[4]) So z. B. Kuinöl, Comm. in Matth. p. 84. Vergl. Gratz, Comm. zum Matth., 1, S. 229. Noch kleinlicher hält sich Hoffmann daran, daß es zwar heiße, Jesus habe nichts gegessen, aber nirgends, er habe

den 40 Tagen kann man in keinem Falle so viel abziehen, als nöthig wäre, um ein so langes Fasten denkbar zu finden; und was dieses selbst betrifft, so hat Fritzsche klar gezeigt, und auch Olshausen gibt es zu, daß namentlich wegen der Parallele mit dem ebenso langen Fasten des Moses (2 Mos. 34, 28. 5. Mos. 9, 9, 18.) und des Elias (1. Kön. 19, 8.) — von deren Ersterem es heißt: er aß kein Brod und trank kein Wasser, von Letzterem aber, er sei durch die Kraft einer vor der Abreise genossenen Speise 40 Tage lang gegangen — auch hier an nichts Geringeres, als an gänzliche Enthaltung von aller Nahrung, zu denken ist. Eine solche aber ist nicht allein rücksichtlich der Möglichkeit, sondern auch der Zweckmäßigkeit schwierig. Dem Zusammenhange nach muß das Fasten von Jesu auf Antrieb desselben πνεῦμα übernommen gewesen sein, welches ihn zu dem Gang in die Wüste veranlaßt hatte, und nunmehr zu einer heiligen Uebung aufmunterte, durch welche auch die Gottesmänner des alten Bundes sich geläutert und göttlicher Anschauung würdig gemacht hatten. Jenem πνεῦμα aber konnte nicht verborgen sein, daß gerade an diesem Fasten der Satan Jesum ergreifen, und den dadurch hervorgerufenen Hunger zum Fürsprecher seiner Versuchung werde nehmen wollen. Und war nun in diesem Falle das Fasten nicht eine Art von Herausforderung des Satans, eine Vermessenheit, wie sie auch dem seiner selbst Gewissesten übel ansteht? [5])

Nun aber der persönlich erscheinende Teufel mit seinen Versuchungen ist der eigentliche Stein des Anstoßes in der

---

nichts getrunken: nun aber habe sich einmal ein Schwärmer mit Wasser und Thee 45 Tage lang erhalten: freilich sei er hierauf gestorben, aber nicht an Hunger, sondern an der „Unwahrheit seines Gefühls“ (! S. 315.)

5) Usteri, über den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi. In den theol. Studien und Kritiken, zweiten Jahrgangs (1829) drittes Heft, S. 450; de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 38.

vorliegenden Erzählung. Wenn es auch einen persönlichen Teufel geben sollte, sagt man, so kann er doch nicht sichtbar erscheinen; und wenn auch dieß, so wird er sich schwerlich so benehmen, wie er sich nach unserer Erzählung benommen haben müßte. Indeß, schon mit dem Dasein des Teufels verhält es sich wie mit dem der Engel: daß selbst der Offenbarungsgläubige an demselben aus dem Grunde irre werden kann, weil diese Vorstellung nicht rein auf dem Boden des Offenbarungsvolks gewachsen, sondern im Exil aus profanen Gebieten herüberverpflanzt worden ist. [6]) Ohnehin aber für diejenigen unter den Zeitgenossen, welche sich der Bildung des Jahrhunderts nicht verschlossen haben, ist die Existenz eines Teufels im höchsten Grade zweifelhaft geworden. Auch in Bezug auf diese wie auf die Engelvorstellung kann als Interpret der neueren Bildung Schleiermacher gelten, wenn er auf der einen Seite zeigt, daß die Vorstellung eines Wesens, wie der Teufel eines sein müßte, aus Widersprüchen zusammengesetzt ist; auf der andern bemerklich macht, daß, wie die Engelvorstellung aus beschränkter Naturbeobachtung, so sie aus beschränkter Selbstbeobachtung entstanden, mit den Fortschritten von dieser immer mehr in den Hintergrund treten, und die Berufung auf den Teufel hinfort als Ausflucht der Unwissenheit oder Trägheit gelten muß. [7]) Aber auch die Existenz des Teufels zugegeben, so hat doch ein persönliches und sichtbares Erscheinen desselben, wie es hier vorausgesetzt wird, noch seine besonderen Schwierigkeiten. Selbst Olshausen erinnert, daß ein solches sonst weder im alten noch im neuen Testamente vorkomme. Ferner, wenn doch der Teufel, um hoffen zu können, Jesum zu täuschen, nicht in seiner eigenthümlichen Gestalt, sondern nur entweder als Mensch, oder als guter Engel erscheinen durfte: so

---

[6]) De Wette, bibl. Dogmatik, §. 171; Gramberg, Grundzüge einer Engellehre des A. T., §. 5, in Winer's Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie, 1. Bd. S. 182 f.

[7]) Glaubenslehre, 1, §§ 44. 45 der zweiten Ausg.

fragt man mit Recht, ob denn die Stelle 2. Kor. 11, 14., nach welcher ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτὸς, buchstäblich zu verstehen sei, und wenn dieß, ob diese abenteuerliche Vorstellung innere Wahrheit haben könne? [8])

Was die Versuchungen betrifft, so hat im Allgemeinen schon Julian gefragt, wie denn der Teufel habe hoffen können, Jesum zu verführen, da er doch seine höhere Natur gekannt haben müsse? [9]) und Theodor's von Mopsvestia Antwort darauf, dem Teufel sei Jesu Göttlichkeit damals noch unbekannt gewesen, widerlegt sich durch die Bemerkung, wenn er nicht damals schon in Jesu ein höheres Wesen gesehen hätte, würde er sich schwerlich die Mühe gegeben haben, ihm ausnahmsweise persönlich zu erscheinen. — In Bezug auf die einzelnen Versuchungen wird man dem Kanon seinen Beifall nicht versagen können, daß, um glaubwürdig zu erscheinen, die Erzählung dem Teufel nichts seiner vorauszusetzenden Klugheit widersprechendes zuschreiben dürfte. [10]) Nun ist allerdings die erste Versuchung durch den Hunger nicht so übel motivirt; schlug diese bei Jesu nicht an, so mußte der Teufel als kluger Taktiker eine noch lockendere Versuchung bereit haben: statt dessen aber finden wir nun (bei Matthäus) den Vorschlag zu dem halsbrechenden Unternehmen, sich von der Tempelzinne herabzustürzen, wornach es den, welcher die Steinverwandlung ausgeschlagen, noch weniger gelüsten konnte; und als auch dieser Vorschlag keinen Anklang gefunden, folgt zum Schlusse eine Zumuthung, welche, was auch immer damit zu gewinnen sein mochte, jeder fromme Israelit ungesäumt mit Abscheu zurückweisen mußte: den Teufel fußfällig zu verehren. Eine so ungeschickte Auswahl und

---

8) Schmidt, exeg. Beiträge, 1, S. 279. Kuinöl, in Matth. S. 76.

9) In einem Fragmente Theodor's von Mopsvestia, in Münter's Fragm. Patr. graec. Fasc. 1, S. 99 f.

10) Paulus, a. a. O. S. 376.

Anordnung der Versuchungen hat die meisten neueren Erklärer bedenklich gemacht. [11])

Da die drei Versuchungen an drei verschiedenen, selbst entlegenen, Orten vorfallen, so fragt es sich, wie Jesus mit dem Teufel von einem zum andern gekommen sei? Diese Ortsveränderung haben selbst Orthodoxe ganz natürlich zugehen lassen, indem sie annahmen, Jesus sei ohnehin auf der Reise gewesen, und der Teufel ihm nachgefolgt. [12]) Allein die Ausdrücke: *παραλαμβάνει — ἵστησιν αὐτὸν ὁ διάβολος* bei Matthäus, *ἀναγαγὼν, ἤγαγεν* und *ἔστησεν* bei Lukas, deuten unverkennbar auf eine vom Teufel eigens veranlaßte Ortsveränderung, und da ohnehin der Zug bei Lukas (V. 5.,) der Teufel habe Jesu alle Reiche der Welt *ἐν στιγμῇ χρόνου* gezeigt, auf etwas Zauberhaftes in der Sache hinweist: so hat man ohne Zweifel an magische Versetzungen zu denken, wie A. G. 8, 39. dem *πνεῦμα Κυρίου* ein solches *ἁρπάζειν* zugeschrieben ist. Hier fand man es nun aber frühzeitig mit der Würde Jesu unvereinbar, daß der Teufel auf diese Weise eine magische Gewalt über ihn geübt, und ihn in der Luft mit sich herumgeführt haben solle; [13]) ein Zug, welchen selbst derjenige höchst abenteuerlich finden wird, dem das persönliche Erscheinen des Teufels noch erträglich war. Das Unglaubliche häuft sich, wenn man bedenkt, welches Aufsehen es gemacht haben müßte, Jesum (sein Begleiter mag sich hier etwa unsichtbar gemacht haben) auf dem Tempeldach erscheinen zu sehen, wenn es auch nur das

---

[11]) Die Auskunft Hoffmann's, der Teufel wähle, z. B. bei der zweiten Versuchung, absichtlich ein recht grelles Beispiel an dem Herabstürzen von der Tempelzinne, während es überhaupt nur um einen falschen Gebrauch der Wunderkraft und des Gottesbewußtseins Jesu sich handelte (S. 322) — diese Ausflucht läßt die Sache wie sie ist, indem es die gleiche Ungereimtheit bleibt, so unpassende Beispiele oder so unpassende Versuchungen auszuwählen.

[12]) Heß, Geschichte Jesu, 1, S. 124.

[13]) S. den Verf. der Rede de jejunio et tentationibus Christi unter den Werken Cyprians.

Dach der Halle Salomo's war, und somit weder die vergoldeten Spieße auf dem eigentlichen Heiligthum, noch das Verbot für Laien, dessen Dach zu betreten, im Wege stand. [14]) Die letzte Versuchung betreffend, ist die Frage allbekannt, wo denn der Berg sei, von welchem aus man alle Reiche der Welt übersehen könne? und wenn die Auskunft, daß unter *κόσμος* hier nur Palästina, und unter den *βασιλείαις* dessen einzelne Gebiete und Tetrarchien verstanden seien, [15]) kaum minder lächerlich ist, als die, der Teufel habe Jesu die Welt auf einer Karte gezeigt: so bleibt keine Antwort übrig, als, ein solcher Berg existire nur in der alterthümlichen Vorstellung von der Erde als einer Fläche einerseits, und andrerseits in der volksthümlichen Phantasie, welche leicht einen Berg bis in den Himmel hinein erhöhen, und ein Auge in's Unendliche schärfen kann.

Endlich auch der abschließende Zug der Erzählung, daß, nachdem der Teufel mit seiner Versuchung zu Ende war, Engel zu Jesu gekommen seien und ihn bedient haben, ist, auch abgesehen von dem oben besprochenen Zweifel an der Existenz solcher Wesen, von Anstoß nicht frei. Denn das *διηκόνουν* kann doch keine andere Art von Bedienung bedeuten, als die Darreichung von Nahrungsmitteln; wie nicht allein der Zusammenhang, welchem zufolge Jesus nach langem Hungern eben eine solche Bedienung nöthig hatte, sondern auch die Vergleichung mit 1. Kön. 19, 5. zeigt, wo dem Elias ein Engel Speise bringt. Dann aber ist beides gleich unwahrscheinlich, was man möglicherweise annehmen könnte: daß entweder ätherische Wesen, wie Engel, irdische materielle Speisen dahergetragen haben; oder daß Jesu menschlicher Leib mit himmlischen Substanzen, wenn es solche gibt, gestärkt worden sei,

---

14) Vergl. Joseph. b. j. 5, 5, 6. 6, 5, 1. Fritzsche, in Matth. S. 164; de Wette, exeg. Handb. 1, 1, S. 40.

15) Jene von Kuinöl, in Matth. S. 90; diese angeführt bei Fritzsche, p. 168.

§. 55.

Die Versuchung als innerer, oder als äußerer natürlicher Vorgang; dieselbe als Parabel.

Das Undenkbare jener plötzlichen Entrückungen Jesu auf den Tempel und Berg hat schon einige der alten Erklärer auf die Ansicht gebracht, daß wenigstens die Locale der zweiten und dritten Versuchung nicht leiblich und äußerlich, sondern bloß im Gesichte, Jesu gegenwärtig gewesen seien; [1]) wogegen Neuere, welchen überhaupt die äußerlich sichtbare Teufelserscheinung anstößig war, die ganze Verhandlung mit demselben gleich von Anfang in das Innere der Seele Jesu hineinverlegten. Dabei fassen sie entweder auch das 40tägige Fasten als bloß innere Vorstellung auf: [2]) was aber wegen der ganz historisch lautenden Angabe: *νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα ὕστερον ἐπείνασε*, die unerlaubteste Willkür ist; oder man nimmt es als wirkliche Thatsache: wobei dann für diesen Zug die im vorigen §. erwähnten nicht geringen Schwierigkeiten stehen bleiben. Jenes innere Anschauen und Vorstellen der Versuchungen verlegen die Einen in einen Zustand ekstatischer Vision, für welche man den übernatürlichen Ursprung beibehalten, und sie entweder von Gott, oder von der Einwirkung des Reichs der Finsterniß [3]) ableiten kann; Andre fassen die Vision mehr als traumartig, und suchen demgemäß einen

---

[1]) Theodor von Mopsvestia a. a. O. S. 107. behauptete gegen Julian, *φαντασίαν ὄψεως τὸν διάβολον πεποιηκέναι*, und nach dem Verfasser des schon angeführten Sermo de jejunio et tentationibus Christi ging die erste Versuchung zwar localiter in deserto vor, auf dem Tempel und Berg aber war Jesus nur so, wie Ezechiel vom Chaboras aus zu Jerusalem, nämlich in spiritu.

[2]) Paulus, S. 379.

[3]) Jenes H. Farmer, bei Gratz, Comm. zum Evang. Matth., 1, S. 217; dieses Olshausen z. d. St., auch Hoffmann (S. 326 f.), wenn ich ihn recht verstehe.

natürlichen Grund für dieselbe in den Gedanken, mit welchen Jesus wachend umgegangen war. [4]) In der erhöhten Stimmung — so wird hier die Sache vorgestellt — in welcher sich Jesus noch von der Scene bei seiner Taufe her befand, durchdenkt er in der Einsamkeit noch einmal seinen messianischen Plan, und hält sich neben den wahren Mitteln zu dessen Ausführung auch die möglichen Gegensätze vor: Uebertreibung des Wunderglaubens und Herrschsucht, durch welche der Mensch nach jüdischer Denkart aus einem Rüstzeuge Gottes ein Vollstrecker der Plane des Teufels wurde. Indem er sich solchen Gedanken überläßt, unterliegt sein feinorganisirter Körper der Anspannung: er versinkt auf einige Zeit in tiefe Ermattung, und hierauf in einen traumartigen Zustand, in welchem sein Geist die vorigen Gedanken unwissend in redende und handelnde Gestalten umschafft.

Für diese Verlegung des ganzen Vorgangs in das Innere Jesu glauben die Erklärer einige Züge der evangelischen Erzählung selbst anführen zu können. Das ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τȣ̃ πνεύματος bei Matthäus, noch mehr das ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι bei Lukas, sei doch ganz entsprechend den Formeln: ἐγενόμην ἐν πνεύματι, Offenb. 1, 10., ἀπήνεγκέ με εἰς ἔρημον ἐν πνευματι, ebend. 17, 3., und ähnlichen bei Ezechiel; da nun in diesen Stellen nur von innerer Anschauung die Rede sei, so könne auch in der unsrigen kein äußerer Vorgang gemeint sein. Allein mit Grund hat man dagegen bemerkt, [5]) daß jene Formeln für sich beides bedeuten können: vom göttlichen Geist äußerlich und wirklich wohin versetzt werden, wie A.G. 8, 39. 2. Kön. 2, 16; oder nur innerlich und visionär, wie in den angeführten Stellen der Apokalypse; zwischen beiden möglichen Deutungen müsse der Zusammenhang entscheiden. Dieser entscheide nun allerdings in einem durch

---

4) Paulus, a. a. O. S. 377 ff.

5) Fritzsche, in Matth. 155 f.; Usteri, Beitrag zur Erklärung der Versuchungsgeschichte, a. a. O. S. 774 f.

und durch visionären Buche, wie die Apokalypse und Ezechiel, für einen bloß inneren Vorgang; in einem geschichtlichen Werke aber, wie unsere Evangelien, für einen äußeren. Träume ohnehin, aber auch Visionen, werden in den historischen Büchern des N. T. immer durch ausdrückliche Bemerkungen als solche angekündigt: und so müßte es auch an unserer Stelle entweder εἶδεν ἐν ὁράματι, ἐν ἐκστάσει, heißen, wie A.G. 9, 12. 10, 10., oder ἐφάνη αὐτῷ κατ᾽ ὄναρ, wie Matth. 1, 20. 2, 13. Namentlich aber, wenn ein Traum erzählt werden sollte, müßte der Uebergang aus demselben zu dem weitern Verlaufe der wirklichen Geschichte, wie Matth. 1, 24. 2, 14. 21., durch ein διεγερθεὶς gemacht sein; wodurch, wie Paulus sehr wahr bemerkt, die Verfasser den Exegeten große Mühe erspart haben würden. Ueberdieß ist gegen die Auffassung des Vorgangs als Ekstase nicht ohne Grund eingewendet worden, daß dergleichen Zustände sonst nicht im Leben Jesu vorkommen; gegen die Annahme eines Traums aber dieß, daß Jesus sonst nirgends einen Traum, und zwar mit solchem Gewichte, wieder erzählt habe.[6]) Ferner, was das Bewirkende dieser Zustände betrifft, so begreift man nicht, zu welchem Ende Gott in Jesu diese Vision erregt haben sollte; ebensowenig, daß der Teufel eine solche, zumal in Christo, hervorzubringen, Macht und Befugniß gehabt haben könne; bei der Annahme eines durch die eigenen Gedanken Jesu bewirkten Traumes aber darf man namentlich auf orthodoxem Standpunkte nicht vergessen, daß man dabei eine große Gewalt jener falschen Messiasideen im Gemüthe Jesu voraussetzt.[7])

Kann so nach dem Ergebniß der letzten Betrachtung die Versuchungsgeschichte nicht als innerer Vorgang genommen werden, und nach dem früher Ausgeführten nicht als übernatürlicher: so scheint nichts übrig zu sein, als dieselbe als

---

[6]) Jenes von Ullmann, über die Unsündlichkeit Jesu, in s. Studien, 1, 1, S. 56; dieses von Usteri, a. a. O. S. 775.

[7]) Usteri, S. 776.

äußere zwar, aber durchaus natürliche Begebenheit anzusehen, d. h. also den Versucher zu einem bloßen Menschen zu machen. Nachdem Johannes auf Jesum als den Messias aufmerksam gemacht hatte, meint der Verf. der natürlichen Geschichte des Propheten von Nazareth, [8]) habe die herrschende Partei zu Jerusalem einen listigen Pharisäer ausgesandt, der Jesum auf die Probe stellen sollte, ob er wirklich messianische Wunderkräfte besäße, und ob er nicht in das Interesse der Priesterschaft zu ziehen, und zu einer Unternehmung gegen die Römer zu gebrauchen wäre? Eine Fassung des *διάβολος*, mit welcher es auf würdige Weise zusammenstimmt, die nach dessen Abgang zur Erquickung Jesu erscheinenden *ἄγγελοι* von einer sich nähernden Karawane mit Lebensmitteln, oder von sanften, erfrischenden Winden, zu verstehen. [9]) Indeß hat diese Ansicht, nach Usteri's Ausdruck, ihren Kreislauf in der theologischen Welt so sehr schon vollendet, daß es überflüssig ist, zu ihrer Widerlegung ein Wort zu verlieren.

Wenn sich nach dem Bisherigen die Versuchungsgeschichte, wie sie die Synoptiker uns erzählen, weder als äußerer, noch als innerer, weder als übernatürlicher, noch als natürlicher Vorgang denken läßt: so folgt nothwendig der Schluß: dieselbe kann überhaupt nicht so vorgegangen sein, wie die Evangelisten berichten.

Der gelindeste Ausweg ist hiebei die Annahme, daß zwar wirklich Thatsächliches aus dem Leben Jesu zum Grunde liege, welches Jesus den Jüngern erzählt habe; aber so, daß seine Erzählung kein ganz genauer Abdruck des Factischen gewesen sei. Versuchende Gedanken, welche ihm entweder wirklich während seines Aufenthalts in der Wüste nach der Taufe, oder zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Gelegen-

---

8) 1. Bd. S. 542 ff., nach Hermann von der Hardt, Basedow u. A.; noch neuestens Kuinöl, S. 81.

9) Ersteres in einer Abhandlung in Henke's n. Magazin, 4, 2, S. 352; letzteres in der natürlichen Geschichte u. s. f.; 1, S. 591.

heiten, vor die Seele getreten, aber durch die reine Kraft seines Willens alsbald niedergeschlagen worden seien, habe er nach orientalischer Denk- und Ausdrucksweise als teuflische Versuchungen erzählt, und diese bildliche Erzählung sei eigentlich verstanden worden. [10]) Die Haupteinwendung zwar, welche gegen diese Ansicht gekehrt worden ist, daß sie die Unsündlichkeit Jesu gefährde, [11]) ist, da sie auf einem dogmatischen Begriffe beruht, für unsern kritischen Standpunkt nicht vorhanden; wohl aber können wir aus dem Verlaufe der evangelischen Geschichte vorwegnehmen, daß in derselben der praktische Verstand Jesu durchaus klar und richtig erscheint; dieser aber müßte schadhaft gewesen sein, wenn Jesus zu etwas der Art, wie die zweite Versuchung bei Matthäus ist, jemals Lust empfinden, und fast ebenso, wenn er auch nur darauf verfallen konnte, eine Versuchung verständigerer Art seinen Schülern unter dieser Form darzustellen. Zudem hätte Jesus in einer solchen Erzählung ein von einem redlichen Lehrer, wie er sonst erscheint, nicht zu erwartendes, trübes Gemisch von Dichtung und Wahrheit aus seinem Leben gegeben, namentlich wenn man nicht annimmt, die versuchenden Gedanken seien ihm wirklich nach dem 40tägigen Aufenthalt in der Wüste in Einem Zuge aufgestiegen, sondern dieß noch zur Einkleidung rechnet; nimmt man dagegen jene Zeitbestimmung geschichtlich, so bleibt auch das 40tägige Fasten stehen, und mit ihm einer der bedeutendsten Anstöße in der Erzählung. Jedenfalls, wenn Jesus den innern Vorgang einfach erzählen wollte, nur aber in der Art, wie der Hebräer jeden bösen Gedanken durch einen Schluß von der Wirkung auf die Ursache dem Teufel zuschrieb: so war er hiedurch nur zu der Wendung veranlaßt, der Satan habe

---

10) So nach vielen Vorgängen, welche Schmidt, Kuinöl u. A. nachweisen, Ullmann, a. a. O. S. 56 ff.; Hase, Leben Jesu, §. 55; Neander, L. J. Chr., S. 101 f.

11) Schleiermacher, über den Lukas, S. 54. Usteri, a. a. O. S. 777 ff.

ihm dieß und das in das Herz geben wollen, keineswegs aber dazu, von einem persönlichen Auftreten des Satans und einem Herumreisen mit demselben zu reden; wenn nicht neben oder statt der Absicht des Erzählens noch eine andere, poetisch-didaktische, stattgefunden haben soll.

Eine solche Absicht hatte nun allerdings Jesus denjenigen zufolge, nach welchen die Versuchungsgeschichte von ihm als Parabel erzählt, von den Jüngern dagegen geschichtlich verstanden worden ist. Dabei wird meistens das Bedenkliche, daß ein wirkliches inneres Erlebniß Jesu zum Grunde gelegen, fallen gelassen: [12]) nicht Jesus selbst soll solche Versuchungen durchlebt, sondern nur seine Jünger vor denselben zu verwahren beabsichtigt haben, indem er ihnen, gleichsam als ein Compendium messianischer und apostolischer Weisheit, die drei Maximen einprägen wollte: 1) kein Wunder zu thun zu eigenem Vortheile, selbst unter den dringendsten Umständen; 2) nie in Hoffnung auf außerordentlichen göttlichen Beistand etwas Abenteuerliches zu unternehmen; 3) nie, auch wenn der größte Vortheil dadurch zu erreichen wäre, sich in Gemeinschaft mit dem Bösen einzulassen. [13]) — Längst hat man gegen diese Auffassung bemerkt, daß die Erzählung nicht leicht als Parabel zu erkennen, und die Belehrung schwer herauszufinden gewesen wäre. [14]) Gewiß wäre, was das Letztere betrifft, namentlich die zweite Versuchung ein wenig passend gewähltes Bild; doch die erstere Bemerkung bleibt die Hauptsache. Warum diese Erzählung so gar nicht das Gepräge einer Parabel trage, das

---

[12]) Wenn bei der Annahme einer Parabel zugleich etwas wirklich von Jesu Erlebtes hier gefunden wird, fließt diese Ansicht mit der vorigen zusammen, wie z. B. bei Hase zu sehen ist.

[13]) J. E. C. Schmidt, in seiner Bibliothek, 1, 1, S. 60 f.; Schleiermacher, über den Lukas, S. 54 f.; Usteri, über den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi, in den theol. Studien, 2, 3, S, 456 ff.

[14]) K. Ch. L. Schmidt, exeg. Beiträge, 1, S. 339.

ist neuerlich dahin bestimmt worden, eine Parabel könne bei der ihr wesentlichen geschichtlichen Form nur dadurch sich von wirklicher Geschichte unterscheiden, daß die in derselben handelnden Personen sich sogleich von selbst als fingirte kundgeben.[15]) Dieß ist aber dann der Fall, wenn die Personen entweder unbestimmt, als Allgemeinheiten, bezeichnet sind, wie in den Gleichnißreden Jesu als ὁ σπείρων, βασιλεὺς u. dgl.; oder wenn ihnen zwar eine individuelle Bestimmung gegeben ist, aber eine solche, welche sie als unhistorische Personen, als Träger von Dichtungen, kenntlich macht, was, in Verbindung mit den übrigen Zügen jener Parabel, selbst von dem mit Namen genannten Λάζαρος im Gleichniß vom reichen Manne gilt. In beiden Rücksichten kann ein sinnlich Gegenwärtiger nicht als Subject einer Parabel gebraucht werden; denn ein solcher ist immer eine bestimmte und augenscheinlich historische Person. Also weder den Petrus, noch sonst einen seiner Jünger, noch auch sich selbst, konnte Jesus zum Subject einer Gleichnißrede machen; da die eigene Person dessen, der eine solche vorträgt, am unmittelbarsten zu den dabei gegenwärtigen gehört: und ebendeßwegen kann er die Versuchungsgeschichte, in welcher er das Subject ist, nicht als Parabel vorgetragen haben. Anzunehmen aber, daß die Parabel ursprünglich ein anderes Subject gehabt habe, an dessen Stelle dann in der mündlichen Ueberlieferung Jesus gesetzt worden sei, geht nicht an, weil die Erzählung auch als Parabel nur dann eine rechte Bedeutung hat, wenn der Messias das Subject derselben ist.[16])

Kann somit Jesus nicht über sich selbst und nicht über einen Andern eine solche Parabel vorgetragen haben: so könnte sie ja vielleicht von einem Andern über Jesum gemacht worden sein; und so hat neuestens Theile die Versuchungsgeschichte für eine symbolisch-parabolische Warnung erklärt, welche

[15]) Hasert, Bemerkungen über die Ansichten Ullmann's und Usteri's von der Versuchungsgesch., Studien, 3, 1, S. 74 f.

[16]) Hasert, a. a. O. S. 76.

irgend ein Anhänger Jesu zur Begründung der geistig-sittlichen Ansicht gegen die Hauptmomente der irdischen Messiashoffnung gerichtet habe.[17] Hiemit ist der Uebergang auf den mythischen Standpunkt gegeben, welchen selbst zu betreten der genannte Theologe die Erzählung theils nicht anschaulich genug findet: was sie doch in hohem Grade ist; theils zu rein: was falsche Vorstellungen von den ältesten Christengemeinden voraussetzt: theils stehe die Bildung des Mythus der Zeit Jesu zu nahe: was auch gegen das frühe Mißverständniß der Parabel gelten müßte. Läßt sich dagegen umgekehrt nachweisen, daß die in Rede stehende Erzählung weniger, wie es einer Parabel geziemt, aus lehrhaften Gedanken und deren bildlicher Einkleidung, als vielmehr aus A. T.lichen Stellen und Vorbildern zusammengefügt ist: so werden wir nicht anstehen dürfen, sie geradezu als Mythus zu bezeichnen.

§. 56.

Die Versuchungsgeschichte als Mythus.

Der aus der persischen Religion als böses und menschenfeindliches Wesen herübergekommene Satan war von den Juden, deren Particularismus alles Gute und wahrhaft Menschliche auf das israelitische Volk beschränkte, zum besonderen Widersacher ihrer Nation, und damit zum Herrn der ihnen feindlichen Heidenvölker gemacht worden.[1] Wurden nun die Interessen des jüdischen Volks in der Person des Messias vereinigt: so war es natürlich, daß der Satan namentlich als Gegner des Messias aufgefaßt wurde; wie denn auch im N. T. mit

---

[17]) Zur Biographie Jesu §. 23.

[1]) Vergl. Zachar. 3, 1, wo dem vor Jehova's Engel stehenden Hohenpriester Satan widersteht; ferner Vajikra rabba f. 151, 1. (bei Berthold, Christol. Jud. S. 183.): wo nach Rabbi Jochanan Jehova zum מלאך המות (d. h. zum Satan, vergl. Hebr. 2, 14. und Lightfoot, horae, p. 1088.) spricht: feci quidem te κοσμοκράτορα, at vero cum populo foederis negotium nulla in re tibi est.

der Vorstellung, daß Jesus der Messias sei, sich überall die vom Satan als dem Gegner seiner Person und Sache verbindet. Wie Christus deßwegen erschienen ist, um die Werke des Teufels zu zerstören (1. Joh. 3, 8.): so ergreift nun dieser jede Gelegenheit, um unter den guten Samen, welchen des Menschen Sohn ausstreut, Unkraut zu säen (Matth. 13, 39.), und tritt sowohl Jesum selbst an, ob er nicht Meister über ihn werden könne (Joh. 14, 30.), als er auch seinen Gläubigen beständigt zusetzt (Ephes. 6, 11. 1. Petr. 5, 8.). Indem die Angriffe des Teufels auf die Frommen nichts Anders als Versuche sind, ob er nicht den einen oder andern in seine Gewalt bekommen, d. h. zum Sündigen bewegen könne (Luc. 22, 31.); diese Probe aber nicht anders gemacht werden kann, als durch mittelbares Veranlassen oder unmittelbares Eingeben böser, verführerischer Gedanken: so war damit der Satan als Versucher, als ὁ πειράζων, aufgefaßt. Mittelbar, durch Verhängung von Plagen und Unglück, sucht er im Prologe des Hiob den Frommen von Gott abzuziehen; als unmittelbare diabolische Einflüsterung aber wurde frühzeitig der verführerische Rathschlag aufgefaßt, welchen nach 1. Mos. 3. die Schlange den ersten Menschen gab (Weish. 2, 24. Joh. 8, 44. Offenb. 12, 9.).

Der Begriff des Versuchens (נִסָּה, LXX: πειράζειν) war dem älteren Hebraismus in Bezug auf Gott selbst geläufig, welcher seine Lieblinge, wie Abraham (1. Mos. 22, 1.) und das Volk Israel (2. Mos. 16, 4. u. sonst), auf die Probe stellte, oder auch im gerechten Zorne die Menschen zu unheilbringenden Handlungen reizte (2. Sam. 24, 1.). Nachdem sich aber die Vorstellung des Satans ausgebildet hatte, wurde dieselbe benützt, um das Versuchen, welches, wie man nachgerade zu bemerken anfing, mit Gottes absoluter Güte sich nicht vertrug (s. Jac. 1, 13.), Gott abzunehmen und auf den Satan zu überwälzen. Daher ist es nun dieser, welcher bei Gott die Erlaubniß auswirkt, den Hiob durch Leiden auf die gefährlichste Probe zu stellen; daher ist der strafbare Gedanke

Davids, das Volk zu zählen, welcher im zweiten Buch Samuels noch vom Zorne Gottes hergeleitet war, in der späteren Chronik (1. Chr. 22, 1.) geradezu auf Rechnung des Teufels geschrieben, und selbst die gutgemeinte Versuchung, welche der Genesis zufolge Gott mit Abraham vornahm, als er die Opferung des Sohnes von ihm forderte, war nach späterer jüdischer Ansicht auf Anstiften des Satans von Gott vorgenommen. [2]) Ja auch dieß genügte nicht, sondern es wurden Scenen erdacht, wie der Teufel dem Abraham bei seinem Hinausgang zur Opferung persönlich mit einer Versuchung in den Weg getreten sein, und wie er das Volk Israel in Abwesenheit des Moses versucht haben sollte. [3])

Waren so die vornehmsten Frommen des hebräischen Alterthums, war das Volk Israel selbst, nach der früheren Ansicht von Gott, nach der späteren vom Teufel, versucht worden: was lag näher, als die Vorstellung, daß vor Allen an den Messias, das Haupt aller Gerechten und den Repräsentanten und Vorkämpfer des Volks Gottes, der Satan sich wagen werde, um ihn zu fällen? [4]) wie wir dieß wirklich als

---

[2]) S. die von Fabricius Cod. pseudepigr. V. T. p. 395. aus Gemara Sanhedrin angeführte Stelle.

[3]) Ebendas. p. 396. Als Abraham hinzog, um dem Befehle Jehova's gemäß seinen Sohn zu opfern, antevertit eum Satanas in via, et tali colloquio cum ipso habito a proposito avertere eum conatus est etc. Schemoth R. 41 (bei Wetstein z. d. St. d. Matth.): Cum Moses in altum adscenderet, dixit Israëli: post dies XL hora sexta redibo. Cum autem XL illi dies elapsi essent, venit Satanas, et turbavit mundum, dixitque: ubi est Moses, magister vester? mortuus est. Bemerkenswerth ist, daß auch hier die Versuchung nach Ablauf von 40 Tagen eintritt.

[4]) So Fritzsche, in Matth. S. 173. Treffend derselbe schon in der Ueberschrift S. 154: Quod in vulgari Judaeorum opinione erat, fore, ut Satanas salutaribus Messiae consiliis omni modo, sed sine effectu tamen, nocere studeret, id ipsum Jesu Messiae accidit. Nam quum is ad exemplum illustrium majorum

rabbinische Meinung angedeutet finden, [5]) und zwar nach der sinnlichen Vorstellungsweise des späteren Judenthums in einer leibhaften Erscheinung und einem persönlichen Zwiegespräch.

Fragte es sich um den Ort, wo der Satan muthmaßlich eine solche Versuchung mit dem Messias vornehmen werde: so bot sich von mehr als Einer Seite die Wüste dar. Nicht nur ist sie von Asasel (3. Mos. 16, 8. 10.) und Asmodi (Tob. 8, 3.) bis zu den von Jesu ausgetriebenen Dämonen herunter (Matth. 12, 43.) der schauderhafte Wohnplatz der höllischen Mächte: sondern die Wüste war auch das Local, in welchem das Volk Israel, dieser filius Dei collectivus, versucht worden war. [6]) Dazu kam, daß Jesus selbst es liebte, zu stiller Betrachtung und Gebet sich bisweilen an einsame Orte zurückzuziehen (Matth. 14, 13. Marc. 1, 35. Luc. 6, 12. Joh. 6, 15.); wozu er sich nach der Einweihung zu seinem messianischen Berufe ganz besonders aufgelegt gefunden haben mag. Es wäre demnach wohl möglich, daß nach der Annahme

---

quadraginta dierum in deserto loco egisset jejunium, Satanas eum convenit, protervisque atque impiis — — consiliis ad impietatem deducere frustra conatus est.

5) Schöttgen, horae, 2, 538, führt nach Fini flagellum Judaeorum, 3, 35. eine Stelle aus Pesikta an: Ait Satan: Domine, permitte me tentare Messiam et ejus generationem. Cui inquit Deus: non haberes ullam adversus eum potestatem. Satan iterum ait: sine me, quia potestatem habeo. Respondit Deus: si in hoc diutius perseverabis, Satan, potius (te) de mundo perdam, quam aliquam animam generationis Messiae perdi permittam. Diese Stelle beweist wenigstens, daß eine vom Teufel gegen den Messias zu unternehmende Versuchung dem jüdischen Vorstellungskreise nicht fremd war. Ließ der Urheber der angeführten Stelle dem Satan, wie es scheint, sein Gesuch abgeschlagen werden, so werden es Andere, da die Vorstellung einmal angeregt war, gewiß haben in Erfüllung gehen lassen.

6) 5. Mos. 8, 2 (LXX) wird das Volk so angeredet: *μνησθήσῃ πᾶσαν τὴν ὁδὸν, ἣν ἤγαγέ σε Κύριος ὁ θεός σου τοῦτο τεσσαρακοστὸν ἔτος ἐν τῇ ἐρήμῳ, ὅπως κακώσῃ σε καὶ πειράσῃ σε, καὶ διαγνωσθῇ τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, εἰ φυλάξῃ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, ἢ οὔ.*

einiger Theologen [7]) ein Aufenthalt Jesu in der Wüste nach der Taufe — natürlich nur nicht gerade ein 40tägiger — zur geschichtlichen Grundlage unserer Erzählung gehörte; obwohl auch ohne diesen Anhaltspunkt nicht nur durch das eben Bemerkte die Wahl des Orts, sondern auch die des Zeitpunkts durch die Erwägung sich erklären würde, daß es am nächsten liegen mußte, den Messias, als einen andern Hercules am Scheidewege, beim Eintritt in das reife Alter und in das messianische Amt eine solche Probe bestehen zu lassen.

Was aber sollte der Messias in der Wüste thun? Daß auch der zweite Retter, wie Moses, der erste, als er in der Wüste auf dem Berge Sinai war (2. Mos. 34, 38. 5. Mos. 9, 9.), die heilige Ascese des Fastens über sich genommen haben werde, lag um so näher, als dieß die angemessenste Einleitung zu der ersten, sich an den Hunger knüpfenden Versuchung geben konnte. Durch das Vorbild des Moses, zu welchem hier noch das des Elias (1. Kön. 19, 8.) kam, war auch die Zeitdauer dieses Fastens in der Wüste bestimmt; denn auch sie hatten 40 Tage gefastet; wie denn die Vierzig auch sonst im hebräischen Alterthum als heilige Zahl eine Rolle spielt. [8]) Namentlich scheinen die 40 Tage der Versuchung Jesu, nach Olshausen's richtiger Beobachtung, im verkleinerten Maßstabe dasselbe zu sein, was die 40 Prüfungsjahre des israelitischen Volks in der Wüste, die ja selbst ein strafendes Nachbild der 40 Tage waren, welche die Kundschafter im Lande Kanaan zugebracht hatten (4. Mos. 14, 34.). Denn daß bei der Versuchung Jesu auf die Versuchungen, welche das Volk in der Wüste zu bestehen hatte, ganz besondere Rücksicht genommen ist, zeigt schon der Umstand, daß alle vom Satan gegenüber

---

[7]) Ziegler, in Gabler's n. theol. Journ., 5, S. 201; Theile, zur Biogr. J., §. 23.

[8]) S. Wetstein, S. 270; de Wette, Kritik der mos. Geschichte, S. 245; Derselbe in Daub's und Creuzer's Studien, 3, S. 245; v. Bohlen, Genesis, S. 63 f.

von Jesu angezogenen Schriftstellen aus der recapitulirenden Schilderung des Zugs der Israeliten, 5. Mos. 6. u. 8, genommen sind. Auch der Apostel Paulus zählt 1. Kor. 10, 6 ff. eine Reihe von Zügen aus dem Benehmen der Israeliten in der Wüste, sammt den von Gott dafür verhängten Strafgerichten, auf, und warnt die Christen vor einem ähnlichen Betragen; indem, wie er V. 6. und 11. sagt, jene Strafgerichte über die Alten als *τύποι* für die zu seiner Zeit, in den *τέλη τῶν αἰώνων*, Lebenden, verhängt worden seien: weßwegen, wer stehe, zusehen möge, daß er nicht falle. Schwerlich war dieß bloß zufällige Privatmeinung des Apostels, sondern, wie überhaupt das Mosaische, so scheinen besonders diese harten Prüfungen des von Moses geführten Volkes als Vorbilder derjenigen angesehen worden zu sein, welche in der durch den Messias herbeizuführenden Katastrophe seinen Anhängern, vor Allen aber ihrem Anführer, dem Messias selbst, bevorstünden, der hier in sofern als Antitypus des Volks erscheint, als er alle die Versuchungen, welchen dieses erlegen war, siegreich bestehen sollte.

So war also die erste Versuchung des Messias dadurch zum Voraus bestimmt, daß das Volk Israel in der Wüste hauptsächlich durch Hunger versucht worden war; [9]) wie denn unter den verschiedenen Versuchungen, welche die Rabbinen von Abraham zu erzählen wissen, meistens auch der Hunger mitaufgezählt wird. [10]) Daß der Satan die Aufforderung an Jesum, die Befriedigung seines Bedürfnisses, statt sie vertrauensvoll von Gott zu erwarten, auf eigenmächtige Weise herbeizuführen, gerade so ausdrückt, wie wir es bei den Evangelisten lesen, kann nicht Wunder nehmen, wenn man, neben der steinigen Oertlichkeit der Wüste, bedenkt, wie gewöhnlich für den Ersatz eines gänzlich mangelnden Gegenstandes die

---

9) 5. Mos. 8, 3. (Fortsetzung des not. 6. Angeführten): *καὶ ἐκάκωσέ σε καὶ ἐλιμαγχόνησέ σε κ. τ. λ.*

10) S. Fabricius, Cod. pseudepigr. V. T. p. 398 ff.

Formel war, ihn aus Steinen hervorzubringen (Matth. 3, 9. vgl. Luc. 19, 40.), und wie namentlich Stein und Brot einen auch sonst geläufigen Gegensatz bilden (Matth. 7, 9.). Was Jesus auf diese Zumuthung erwiedert, ist aus demselben Zusammenhange, welchem der ganze erste Versuchungsact nachgebildet scheint. Denn eben das gibt hier Jesus dem Satan zur Antwort, was nach 5. Mos. 8, 3. das Volk Israel durch die Versuchung des Hungers (die es aber zunächst nicht bestanden, sondern sich zum Murren hatte verleiten lassen), doch nachträglich hatte lernen müssen: nämlich, ὅτι ὀκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος κ. τ. λ.

Doch an Einer Versuchung war es nicht genug. Von Abraham zählten die Rabbinen deren zehn; für eine dramatische Darstellung aber, wie wir sie in den Evangelien haben, war dieß zu viel, und unter den niedrigeren Zahlen lag keine näher als die heilige Drei. Dreimal riß sich im Seelenkampf in Gethsemane Jesus von seinen Jüngern los (Matth. 26.); dreimal verläugnete Petrus den Herrn (ebend.), und dreimal stellte nachher Jesus dessen Liebe zu ihm in Frage (Joh. 21.); auch in jener rabbinischen Stelle, welche den Abraham durch den Teufel persönlich versucht werden läßt, sind es drei Gänge, die er mit ihm macht: eine Darstellung, welche auch durch die Art, wie ihr zufolge zwischen beiden Theilen mit A. T.lichen Stellen hin- und hergefochten wird, der evangelischen verwandt ist.[11]). Die zweite Versuchung (nach Matth.) war nicht

---

[11]) Gemara Sanh. meldet das oben Anm. 3. Angeführte, wo dann das colloquium zwischen Abraham und Satan ferner so lautet:

1. Satanas: Annon tentare te (Deum) in tali re aegre feras? Ecce erudiebas multos — labantem erigebant verba tua — quum nunc advenit ad te (Deus taliter te tentans) nonne aegre ferres (Job. 4, 2—5.)?

Cui resp. Abraham: ego in integritate mea ambulo (Ps. 26, 11.).

2. Satanas: Annon timor tuus, spes tua (Job. 4, 6.)?

Abraham: recordare quaeso, quis est insons, qui perierit (V. 7.)?

ebenso durch den Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen bestimmt, wie die erste; sie tritt daher abgebrochen auf, und die Auswahl derselben kann zufällig und willkürlich erscheinen. In Bezug auf die Form derselben mag dieß der Fall sein; aber ihr Inhalt steht dadurch mit dem der vorhergehenden im genauen Zusammenhange, daß auch er aus dem Benehmen des jüdischen Volks in der Wüste genommen ist. Diesem war 5. Mos. 6, 16. die Ermahnung gegeben, Gott nicht mehr zu versuchen, wie sie ihn bei Massa versucht hätten; eine Ermahnung, welche 1. Kor. 10, 9. auch den Mitgliedern des neuen Bundes, doch mehr mit Anspielung auf 4. Mos. 21, 4 ff. und mit Bezug auf Christum, gegeben wird. Auch zu dieser besonders schweren Sünde also, welcher das alte Volk Gottes erlegen war, mußte der Messias gereizt werden, um durch seinen Sieg über diesen Reiz die Uebertretung des Volkes gleichsam gut zu machen. Nun war aber bei dem Volke das als *ἐκπειράζειν Κύριον* bezeichnete Benehmen durch einen Wassermangel veranlaßt, und das Gott Versuchen war ihr Murren. Dieß schien der späteren Sage jenem Ausdrucke nicht völlig zu entsprechen; man sah sich nach etwas Angemessenerem um: und kaum konnte von diesem Gesichtspunkt aus passender gewählt werden, als wie wir es in unsrer Versuchungsgeschichte finden; denn nichts kann in eigentlicherem Sinne

---

3. Quare, quum videret Satanas, se nihil proficere, nec Abrahamum sibi obedire, dixit ad illum: et ad me verbum furtim ablatum est (V. 12.), audivi — pecus futurum esse pro holocausto (Gen. 22, 7.), non autem Isaacum.

Cui resp. Abraham: Haec est poena mendacis, ut etiam cum vera loquitur, fides ei non habeatur.

Ich bin weit entfernt, zu behaupten, daß diese rabbinische Darstellung das Vorbild unsrer Versuchungsgeschichte gewesen sei; wenn man dagegen von der andern Seite ebensowenig beweisen kann, daß dergleichen Darstellungen sich nur als Nachbilder der neutestamentlichen haben gestalten können: so weist die voraussetzlich unabhängige Entstehung so entsprechender Erzählungen bestimmt genug darauf hin, wie leicht sie aus den gegebenen Prämissen sich von selbst bilden konnten.

Gott versucht heißen, als wenn auf so tollkühne Weise, wie der Satan in seiner zweiten Aufforderung Jesu anmuthet, sein außerordentlicher Beistand in Anspruch genommen wird. Was die Veranlassung war, als Beispiel solcher Vermessenheit gerade das Herabstürzen vom Tempel namhaft zu machen, das ist dem Satan selbst in den Mund gelegt. Es fiel nämlich dem Urheber dieses Zugs der Sage als mögliche Verführung zu einer tollkühnen Handlung die Stelle Ps. 91, 11 f. ein, wo dem unter Jehova's Schutze Stehenden, als welchen er vorzugsweise den Messias dachte, verheißen ist, die Engel werden ihn auf den Händen tragen, damit er seinen Fuß an keinen Stein stoße. Da das *αἴρειν ἐπὶ χειρῶν* um das *προςκόπτειν* zu vermeiden, auf ein Herabstürzen aus der Höhe zu deuten schien, so konnte dieß auf die Vorstellung führen, daß der von Gott beschützte Messias sich unversehrt von einer Höhe herabstürzen könne. Von welcher Höhe? darüber konnte bei dem Messias nicht wohl ein Zweifel sein. Dem Frommen, und somit auch ihm, dem Haupt aller Frommen, ist es ja nach Ps. 15, 1 f. 24, 3 f. eigenthümlich, auf Jehova's heiligen Berg gehen und an seiner geweihten Stätte stehen zu dürfen: die Höhe des Tempels konnte daher nach jener vermessenen Schlußweise als diejenige angesehen werden, von welcher der Messias unverletzt sich hinablassen könne.

Die dritte Versuchung, welche Jesus besteht, die zur Teufelsanbetung, scheint unter den Versuchungen des alten Volks Gottes nicht vorzukommen. Als eine der gefährlichsten Verführungen, welchen die Israeliten in der Wüste unterlegen waren, kommt aber die zur Abgötterei vor, und auch der Apostel Paulus, 1. Kor. 10, 7., führt sie unter den Vorbildern für die Christen auf. Diese Versuchung wird nicht nur in einer oben angeführten Stelle [12]) dem Teufel als unmittelbarem Urheber zugeschrieben; sondern es war in der späteren

---

[12]) Anmerkung 1.

jüdischen Vorstellung Abgötterei geradezu zur Teufelsanbetung geworden (Baruch 4, 7. 1., Kor. 10, 20.). Wie sollte nun der Messias zur Anbetung des Teufels versucht werden? Hier reichten sich die Vorstellungen vom Messias als demjenigen, welcher als König des jüdischen Volks zugleich zum Herrn der übrigen bestimmt war, und vom Satan, als dem durch den Messias zu besiegenden Beherrscher der Heidenwelt, [13]) die Hände. Die Weltherrschaft, welche der Messias nach der christianisirten Vorstellung der Zeit durch lange, zum Theil leidenvolle Mühe zu erringen hatte, bot ihm der Satan leichten Kaufes an, wenn er ihm den Zoll der Anbetung bringen wollte. Dieser Versuchung begegnet Jesus so, daß er die Maxime, Gott allein zu dienen, welche den Israeliten 5. Mos. 6, 13. mit Bezug auf ihren Fehltritt eingeschärft worden war, dem Satan entgegenhält, und ihm damit zugleich den Abschied gibt.

Was hierauf Matthäus und Markus als Schluß der Versuchungsgeschichte haben, daß Engel zu Jesu getreten seien, und ihn nach dem langen Fasten und der Arbeit der Versuchungen mit Nahrungsmitteln erquickt haben: ist theils durch den Engel vorgebildet, welcher nach 1. Kön. 19, 5. 6. dem Elias vor, wie nun dem Messias nach dem 40tägigen Fasten Speise gebracht hatte: theils wurde ja auch das Manna, welches den Hunger des Volks in der Wüste stillte, ἄρτος ἀγγέλων genannt (Ps. 78, 25, LXX. vergl. Weisheit 16. 20.). [14])

---

[13]) Bertholdt, Christolog. Judaeorum Jesu aetate, §. 36. not. 1. und 2; Fritzsche, Comm. in Matth. S. 169 f.

[14]) Vergl. mit der gegebenen Darstellung die im Ganzen übereinstimmenden Ausführungen von Schmidt, Fritzsche, Usteri an den §. 54. Anm. 1 — 3. angeführten Orten, und von de Wette exeg. Handb., 1, 1, S. 41 ff.

Drittes Kapitel.

Local und Chronologie des öffentlichen Lebens Jesu.

---

§. 57.

Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes über den gewöhnlichen Schauplatz der Thätigkeit Jesu.

Den Synoptikern zufolge hatte der zwar in dem judäischen Bethlehem geborene, aber in dem galiläischen Nazaret aufgewachsene Jesus Galiläa nur auf die kurze Zeit von seiner Taufe bis zur Gefangennehmung des Täufers verlassen, begab sich aber nach dem letzteren Ereigniß alsbald dahin zurück und begann lehrend, heilend, Jünger berufend, seine Wirksamkeit in der Art, daß er ganz Galiläa durchreiste, zum Behuf eines Mittelpunkts seiner Thätigkeit aber seinen bisherigen Wohnort Nazaret mit Kapernaum, am nordwestlichen Ufer des galiläischen Sees, vertauschte (Matth. 4, 12—25. parall.). Von hier an haben zwar Markus und Lukas im Unterschiede von Matthäus manches Eigenthümliche, und das mit ihm Gemeinsame zum Theil in andrer Ordnung; da sie jedoch in Bezug auf den geographischen Kreis, welchen sie Jesum beschreiben lassen, von Matthäus nicht abweichen, so kann die Darstellung dieses letzteren hier unbedenklich zum Grunde gelegt werden. Ihm zufolge gehen nun galiläische

und zum Theil bestimmt in Kapernaum vorgefallene Begebenheiten fort, bis 8, 18., wo Jesus über den galiläischen See setzt, aber, kaum am östlichen Ufer gelandet, wieder nach Kapernaum zurückkehrt (9, 1.). Hierauf eine Reihe durch kurze Uebergänge, wie παράγων ἐκεῖθεν (9, 9. 27.), τότε (V. 14.), ταῦτα αὐτᾶ λαλᾶντος (V. 18.) u. dergl. verknüpfter Scenen, bei welchen an keine wesentliche Ortsveränderung, d. h. an keinen Wechsel der Provinz, dergleichen der Verfasser sonst weit sorgfältiger anzuzeigen pflegt, gedacht werden kann, wie denn auch das: περιῆγεν ὁ Ἰησᾶς τὰς πόλεις πάσας — διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, 9, 35., offenbar nur eine Wiederholung ist von dem: καὶ περιῆγεν ὅλην τὴν Γαλιλαίαν ὁ Ἰησᾶς διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν 4, 23., also nur von einem Umherwandern in Galiläa zu verstehen. Die Botschaft des Täufers (K. 11.) empfängt Jesus nach dem Sinne des Referenten wahrscheinlich gleichfalls in Galiläa, da er ja im Zusammenhange mit derselben die Klage über die galiläischen Städte ausspricht; bei dem Vortrage der Parabeln (K. 13) ist er am Meere, ohne Zweifel am galiläischen, und weil von seiner οἰκία die Rede ist (V. 1.), wahrscheinlich in der Nähe von Kapernaum. Nachdem er hierauf seine Vaterstadt Nazaret besucht hat (13, 53. ff.), fährt er (14, 13.) über den See, dem Lukas zufolge (9, 10.) nach der Gegend von Bethsaida (Julias); von wo er aber, nachdem er die Speisung vorgenommen, alsbald wieder an das westliche Ufer sich zurückbegibt (14, 34.). Hierauf zieht sich Jesus in das nördlichste Ende des jüdischen Landes, an die phönicische Gränze hinauf (15, 21.); bald aber an den galiläischen See zurückgekehrt (V. 29.), begibt er sich zu Schiffe an das östliche Ufer, in die Gegend von Magdala (V. 39.); zieht sich aber von hier wiederum nördlich, in die Gegend von Cäsarea Philippi (16. 13.), in die Nähe des Libanon, unter dessen Vorbergen wohl auch der Verklärungsberg (17, 1.) zu suchen ist. Nachdem er sofort mit seinen Jüngern noch einige Zeit in Galiläa umhergewandert war (17, 22.), auch Kapernaum noch einmal besucht

hatte (V. 24.), verläßt er Galiläa (19, 1.), um (der wahrscheinlichsten Erklärung zufolge [1])) durch Peräa nach Judäa zu reisen (eine Reise, welche er nach Luc. 9, 52. durch Samarien gemacht zu haben scheint); 20, 17. ist er auf der Reise nach Jerusalem; V. 29. kommt er durch Jericho; 21, 1. befindet er sich in der Nähe von Jerusalem, wo er V. 10. einzieht.

Den Synoptikern zufolge kommt also Jesus von seiner Rückkehr nach der Johannestaufe bis zu seiner letzten Reise nach Jerusalem über die Gränzen von Nordpalästina nicht hinaus, sondern zieht in den Landschaften westlich und östlich vom galiläischen See und vom oberen Jordan, in den Gebieten des Herodes Antipas und Philippus, umher, ohne jemals südlich Samaria, noch weniger Judäa, überhaupt nicht das unter unmittelbarer römischer Administration stehende Gebiet zu berühren. Und innerhalb dieser Gränzen ist es näher wiederum das Land westlich vom Jordan und vom See Tiberias, also Galiläa, die Provinz des Antipas, in welche vorzugsweise die Wirksamkeit Jesu fällt, indem nur von drei kurzen Abstechern auf das östliche Ufer des Sees, und zwei, schwerlich längeren, an die nördlichen Gränzen des Landes, berichtet wird.

Ganz anders wird der Schauplatz der Wirksamkeit Jesu im vierten Evangelium angegeben. Auch hier zwar geht er, als er von Johannes getauft ist, nach Galiläa zu der Hochzeit zu Kana (2, 1.) und von dort nach Kapernaum (V. 12); doch schon nach wenigen Tagen ruft ihn das nahe Paschafest nach Jerusalem (V. 13.). Von Jerusalem begibt er sich in die Landschaft Judäa (3, 22.), von wo er nach längerer Wirksamkeit (4, 1.) durch Samarien nach Galiläa zurückkehrt (V. 43.). Nachdem von hier nur eine Wunderheilung berichtet ist, folgt sogleich wieder eine neue Festreise nach Jerusalem (5, 1.), und aus dem dortigen Aufenthalt werden eine Heilung, Verfolgungen und längere Reden Jesu gemeldet, bis

[1]) Fritzsche, p. 591.

er (6, 1.) sich auf das östliche Uferland des Sees Tiberias, und von hier nach Kapernaum (V. 17. 59.) begibt, worauf er einige Zeit in Galiläa umherzog (7, 1.). Aber schon wieder reist er von da zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem (V. 2. 10.), und aus seinem dießmaligen Aufenthalte daselbst werden uns besonders viele Reden von ihm und Schwankungen seiner Stellung mitgetheilt (7, 10—10, 21.), auch an denselben, ohne einer Wegreise aus Jerusalem und Judäa zu erwähnen, unmittelbar sein Auftreten bei dem Feste der Tempelweihe angeknüpft (10, 22.). Nach diesem zog sich Jesus wieder in die Gegend von Peräa, wo er zuerst mit Johannes gewesen war, zurück (10, 40.), und hielt sich einige Zeit daselbst auf, bis ihn der Tod des Lazarus nach Bethanien bei Jerusalem rief (11, 1 ff.), von wo er sich nach Ephraim, in der Nähe der jüdischen Wüste, zurückzog (V. 54.), bis das Paschafest sich nahte, welches Jesus sofort, als sein letztes, besuchte (12, 1 ff.).

Nach Johannes war also Jesus vor seiner letzten Festreise schon bei vier Festen in Jerusalem, und außerdem Einmal in Bethanien gewesen, hatte ferner längere Zeit in der Landschaft Judäa, und auf der Durchreise auch in Samaria, gewirkt.

Warum haben nun, muß man fragen, die Synoptiker diese öftere Anwesenheit Jesu in Jerusalem und Judäa verschwiegen? warum die Sache so dargestellt, als wäre Jesus vor seiner letzten, verhängnißvollen Reise nach Jerusalem nicht über Galiläa und Peräa hinausgekommen? Lange Zeit freilich hat man in der Kirche diese Abweichung der synoptischen Darstellung übersehen, und neuerlich dieselbe sogar läugnen zu dürfen geglaubt. Allerdings, hat man gesagt, verlege Matthäus gleich Anfangs die Scene nach Galiläa und Kapernaum, und erzähle fort, ohne, bis auf die letzte, einer Reise nach Judäa zu gedenken: allein daraus dürfe man nicht schließen, Matthäus wisse nichts von einer früheren judäischen Thätigkeit Jesu; denn da bei diesem Evangelisten das locale Interesse

hinter dem Streben nach einer Sachordnung gänzlich zurücktrete, so könne man nicht wissen, ob nicht Manches, was er in den früheren Theilen seiner Schrift ohne Ortsangabe erzähle, vielleicht ihm selber wohl bewußt, nur von ihm nicht erwähnt, bei den früheren judäischen Reisen und Aufenthalten vorgefallen sei. [2]) Allein dieses angebliche Zurücktreten des localen Interesses bei Matthäus ist, wie man neuestens gründlich nachgewiesen hat, [3]) nichts weiter als eine harmonistische Fiction. Wenn Matthäus so sorgfältig Kap. 4. den Anfang und K. 19. das Ende des vorwiegend galiläischen Aufenthalts Jesu angibt: so muß doch wohl das dazwischen Erzählte, wenn nicht besonders das Gegentheil bemerkt wird, als in Galiläa vorgefallen betrachtet werden; da er es alsbald bemerklich macht, wenn Jesus nur auf kurze Zeit über den galiläischen See hinüberfuhr, oder einen Zug nach Nordgaliläa unternahm: so wird er doch nicht die bedeutenderen Reisen nach Judäa und die zum Theil längeren Aufenthalte daselbst mit Stillschweigen übergangen haben, wenn er etwas von denselben wußte oder wissen wollte. Nur soviel ist zuzugeben, daß die speciellsten Localitätsangaben, die Bezeichnungen der Orte und Ortsgebiete, in welchen Jesus wirkte, bei Matthäus nicht selten vernachlässigt sich finden; in dem Allgemeineren der Ortsbestimmungen hingegen, in der Angabe der palästinischen Landestheile und Provinzen, innerhalb deren Jesus wirksam war, will er so genau sein, als irgend ein Anderer.

Man wird sich daher bequemen müssen, in diesem Stücke eine Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes einzuräumen; [4]) wobei dann, wer die Evangelien harmonisiren zu müssen glaubt, zu verhüten suchen muß, daß die Differenz nicht zum Widerspruche werde; was nur dadurch geschehen

---

[2]) Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 194.

[3]) Schneckenburger, Beiträge, S. 38 f.; über den Ursprung u. s. f. S. 7 f.

[4]) De Wette, Einleitung in das N. T. §. 98 und 106.

kann, daß man versucht, jene Abweichung nicht aus einer verschiedenen Ansicht der Evangelisten von dem Aufenthalt Jesu, sondern, bei Voraussetzung der gleichen Ansicht, aus verschiedener Absicht zu erklären. Da nehmen nun die Einen an, dem Matthäus als Galiläer sei das Galiläische das Nächste gewesen, und deßwegen habe er, obwohl auch der jerusalemischen Wirksamkeit Jesu kundig, doch nur auf die Darstellung von jenem sich beschränkt.[5]) Allein welcher Biograph, der, unerachtet er seinen Helden selbst in verschiedene Provinzen begleitet, und ihn in denselben hatte wirken gesehen, doch nur das von ihm erzählte, was er gerade in seiner, des Biographen, Heimath verrichtet hatte! Schwerlich ist eine solche provincielle Bornirtheit jemals vorgekommen. Daher haben Andere die Annahme vorgezogen, daß Matthäus, zu Jerusalem schreibend, aus der ihm vollständig bekannten Masse der Reden und Thaten Jesu vornehmlich nur die galiläischen herausgehoben habe, weil das in dem entfernteren Galiläa Geschehene zu Jerusalem weniger bekannt war, und also eher erzählt zu werden brauchte, als das, was, in und bei Jerusalem vorgegangen, allen daselbst Wohnenden noch in frischer Erinnerung stand.[6]) Doch hiegegen ist bereits von Andern[7]) bemerkt worden, wie unerwiesen die specielle Bestimmung des Matthäusevangeliums für judäische und jerusalemische Christen sei; daß aber, diese selbst vorausgesetzt, doch auch eine genaue Hinweisung auf das in der Heimath der Leser Geschehene keineswegs überflüssig hätte erscheinen können, und daß endlich (was auch gegen den vorletzten Erklärungsversuch gilt) die gleiche Beschränkung Jesu auf Galiläa bei Markus und Lukas sich hieraus nicht erklären lasse, da ja diese augenscheinlich nicht bloß für Judäa schrieben (noch auch, nach jener Erklärung, Galiläer waren), und zu Matthäus nicht in solchem

---

[5]) Paulus, exeg. Handb. 1, a. S. 39.

[6]) Guerike, Beiträge zur Einleitung in das N. T. S. 33.

[7]) Schneckenburger, über den Ursprung u. s. w. S. 9.

Abhängigkeitsverhältniß standen, daß sie über die von diesem gezogene Gränze nicht durch eigenthümliche Nachrichten hinauszugehen im Stande gewesen wären. Das Schönste aber ist, daß diese zwei Arten, den Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern zu lösen, sich selbst gegenseitig durch Widerspruch auflösen. Denn wenn nach der einen Annahme Matthäus wegen der Nähe, nach der andern wegen der Entfernung von dem judäischen Schauplatze das auf diesem Vorgefallene soll verschwiegen haben: so zeigt die Erscheinung, daß man zur Erklärung eines und desselben Umstands gleich gut zwei entgegengesetzte Hypothesen machen kann, daß beide sich gleich schlecht dazu eignen.

Wenn hienach derjenige Versuch, die bezeichnete Differenz zu lösen, welcher bloß auf die örtlichen Verhältnisse der Verfasser Rücksicht nimmt, nicht ausreicht: so muß höher hinaufgestiegen, und auch Geist und Tendenz der evangelischen Schriften in Rechnung genommen werden. Von diesem Standpunkt aus hat man den Satz aufgestellt, dasselbe, was den Unterschied im Gehalte zwischen dem johanneischen Evangelium und den synoptischen begründe, liege auch ihrer Abweichung in Hinsicht auf den Umfang zum Grunde, d. h. weil die jerusalemischen Reden Jesu, welche uns Johannes berichtet, um verstanden zu werden, eine höhere Entwickelung des Christenthums, als sie in der ersten apostolischen Zeit gegeben war, erfordert haben, so sei das frühere Jerusalemische aus der ursprünglichen Evangelientradition, als deren Organe die Synoptiker schrieben, ausgeschlossen geblieben, und erst von dem später schreibenden Johannes zu einer Zeit, in welcher jene Entwicklung schon zum Theil vor sich gegangen war, nachgeholt worden.[8]) Allein unerachtet dieser Lösungsversuch tiefer geht, als die zuvorgenannten, so kann doch auch er nicht ausreichend befunden werden. Denn wie sollte doch das Populäre und das Esoterische

8) Kern, über den Ursprung des Evang. Matthäi, in der Tübinger Zeitschrift, 1834, 2tes Heft, S. 198 ff. Vergl. Hug, Einleit. in d. N. T. 2, S. 205 ff. (3te Ausg.)

in den Vorträgen Jesu so wunderlich sich vertheilt haben, daß jenes durchaus nur nach Galiläa, dieses, mit alleiniger Ausnahme der harten Rede in der Synagoge zu Kapernaum, ausschließlich nach Jerusalem gefallen wäre? Man könnte sagen: in Jerusalem hatte er ein gebildeteres Publicum vor sich als in Galiläa, das ihn eher fassen konnte. Allein übler konnten ihn unmöglich die Galiläer mißverstehen, als ihn nach Johannes Berichte die Judäer durchaus mißverstanden, und da in Galiläa Jesus am ungestörtesten mit seinen Jüngern zusammen war, sollte man eben hier den Sitz seines tieferen Unterrichts vermuthen. Ueberdieß, da aus dem letzten jerusalemischen Aufenthalte Jesu die Synoptiker eine reiche Lese allgemein verständlicher Reden desselben zu geben wissen, so können die früheren nicht ganz leer von dergleichen gewesen sein: es müßten denn die Unterhaltungen Jesu bei den früheren Festaufenthalten sich durchaus höher gehalten haben, als die während des letzten, wovon sich schlechterdings kein Grund denken läßt. Doch, auch angenommen, daß alle früheren judäischen und jerusalemischen Reden Jesu für die Zwecke der ersten apostolischen Ueberlieferung zu hoch gewesen wären: so gab es ja auch Thaten von dort zu erzählen, wie die Heilung des 38jährigen Kranken, des Blindgeborenen, die Auferweckung des Lazarus, welche durch die Wichtigkeit, die sie von jeher für die Verkündigung des Christenthums hatten, fast nöthigen mußten, der früheren judäischen Aufenthalte Jesu, in welche sie fielen, Erwähnung zu thun.

Auf keine Weise also läßt es sich erklären, wie die Synoptiker, wenn sie von früheren Reisen Jesu nach Jerusalem wußten, dieselben nicht erwähnt haben sollten, und man muß sagen: hat Johannes Recht, so wissen die drei ersten Evangelisten von einem wesentlichen Theile der früheren Wirksamkeit Jesu nichts; haben aber diese Recht, so hat der Verfasser des vierten Evangeliums, oder, wenn er einer Sage folgte, diese, einen großen Theil des vo ihmn erzählten Wirkens Jesu erdichtet, wenigstens in eine falsche Localität verlegt.

Näher angesehen indeß verhalten sich Johannes und die Synoptiker nicht bloß so, daß diese etwas nicht wüßten, was jener berichtet, sondern ihr Verhältniß ist der Art, daß sie von positiv entgegengesetzten Annahmen ausgehen. Wie nämlich die Synoptiker und besonders Matthäus, so oft Jesus, seit er sich einmal nach des Täufers Verhaftung dort ansäßig gemacht hatte, Galiläa verläßt, selten versäumen, einen besondern Grund davon anzugeben, sei es, daß er dem Volksandrange durch eine Ueberfahrt über den See habe entgehen wollen (Matth. 8. 18.), oder vor den Nachstellungen des Herodes in die peräische Wüste sich zurückgezogen habe (14, 13.), oder daß er wegen des Anstoßes, welchen die Schriftgelehrten an seinen Reden genommen, in die Gegend von Tyrus und Sidon entwichen sei (15, 21.): so finden wir umgekehrt bei Johannes gewöhnlich einen besonderen Grund dafür angegeben, daß Jesus Judäa verläßt, und sich nach Galiläa zurückzieht. Will man auch nicht behaupten, daß gleich seine erste Reise dahin nach der Taufe nur durch die Einladung nach Kana motivirt erscheine, so ist doch davon, daß Jesus nach dem ersten Pascha, das er seit seinem öffentlichen Auftritt in Jerusalem zugebracht, wieder nach Galiläa geht, als Grund ausdrücklich die gefährliche Aufmerksamkeit angegeben, welche die wachsende Zahl seiner Anhänger bei den Pharisäern erregt hatte (4, 1. ff.); auch daß er sich nach dem zweiten von ihm besuchten Feste in die Gegend östlich vom See Tiberias zurückzieht (6, 1.), muß wohl ebenso zu dem ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι (5, 18.) in Bezug gesetzt werden, als gleich darauf für Jesu Wandel in Galiläa der Grund angegeben wird, daß ihm der Aufenthalt in Judäa wegen der Nachstellungen seiner Feinde lebensgefährlich gewesen (7, 1.). Zwischen dem folgenden Laubhütten- und dem Enkänienfeste (10, 22.) scheint es, wie wenn Jesus, weil dießmal keine ungünstigen Umstände ihn zur Entfernung nöthigten, die dazwischenliegenden Monate in der Hauptstadt geblieben wäre [9];

---

9) So Tholuck, Comm. zum Evang. Joh., S. 207.

ohnehin stellen sich die Züge nach Peräa (10, 40.) und Ephraim (11, 54.) als solche dar, zu welchen Jesum nur die Rücksicht auf die Verfolgungen seiner Feinde genöthigt habe.

Ganz dasselbe Verhältniß also, welches in Bezug auf den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu zwischen Matthäus und Lukas stattfand, haben wir hier in Betreff des eigentlichen Schauplatzes der Wirksamkeit Jesu zwischen den drei ersten Evangelisten und dem vierten. Wie nämlich dort Matthäus Bethlehem als den ursprünglichen Wohnsitz voraussetzte, Nazaret aber nur als den durch zufällige Umstände herbeigeführten; Lukas umgekehrt: so ruht hier die ganze Darstellung der Synoptiker auf der Ansicht, daß Galiläa das eigenthümliche Gebiet der Thätigkeit Jesu vor seiner letzten Reise gewesen sei, welches er nur aus besondern Ursachen bisweilen auf kurze Zeit verlassen habe; die des Johannes aber umgekehrt auf der Voraussetzung, eigentlich hätte Jesus immer in Judäa und Jerusalem wirken mögen, wenn ihm nicht die Vorsicht bisweilen gerathen hätte, sich in die entlegenern Provinzen zurückzuziehen [10]).

Kann von diesen entgegenstehenden Voraussetzungen nur Eine die richtige sein: so hat man, wie man früher unbewußt den Johannes in die Synoptiker hineinlas, so nun seit der Erkenntniß des Widerspruchs zwischen beiden Theilen immer nur zu Gunsten des vierten Evangelisten entschieden, und so stark ist diese Gewohnheit, daß selbst der Verfasser der Probabilien diese Differenz nicht zum Nachtheil desselben geltend gemacht hat. De Wette zählt es geradezu unter den Bedenklichkeiten gegen die Aechtheit des Matthäusevangeliums auf, daß es die Wirksamkeit Jesu fälschlich auf Galiläa einschränke [11]), und Schneckenburger weiß unter den Zweifelsgründen gegen den apostolischen Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums

---

[10]) Vergl. Lücke, a. a. O. S. 546.

[11]) Einleitung in das N. T. §. 98.

keinen bedeutsamer hervorzuheben, als die Unbekanntschaft seines Verfassers mit dem außergaliläischen Wirken Jesu [12]). Soll diese Entscheidung gegründet sein, so muß sie auf sorgfältiger Erwägung der Frage ruhen, welche von beiden unvereinbaren Erzählungen durch äußere Gründe mehr gestützt und nach inneren Gründen die wahrscheinlichere sei? Hier steht es nun mit den äußeren Gründen, welche in den Zeugnissen für die Aechtheit der beiderseitigen Evangelien, und zwar auf Seiten der Synoptiker namentlich des Matthäusevangeliums, bestehen, der Einleitung zufolge ziemlich gleich, d. h. sie entscheiden beiderseits nicht, sondern überlassen den inneren Gründen die Entscheidung. In Bezug auf diese aber kommen zwei Fragen in Betracht, zunächst die: ist es wahrscheinlicher, daß, unerachtet Jesus wirklich schon vor seiner letzten Reise öfters in Jerusalem und Judäa gewesen war, doch in der Zeit und Gegend, wo die synoptischen Evangelien entstanden, jede Kunde davon sich verloren; oder daß umgekehrt, ohne daß Jesus vor seiner letzten Reise jemals in öffentlicher Wirksamkeit nach Judäa gekommen war, doch an dem Ort und bis zu der Zeit der Abfassung des vierten Evangeliums die Sage von mehreren solchen Reisen sich gebildet hatte?

Daß der erste Fall leicht möglich gewesen, dieß suchen die genannten Kritiker auf folgende Weise darzuthun. Das erste Evangelium, sagen sie, [13]) und mehr oder weniger auch die zwei mittleren, enthalten die Tradition über das Leben Jesu, wie sie sich in Galiläa gebildet hatte; hier aber hatte sich vorwiegend nur die Kunde von dem, was von Jesu eben in dieser Provinz gethan und geredet worden war, erhalten; von dem Außergaliläischen hingegen war nur das Wichtigste, die Geburt, Einweihung und namentlich die letzte Reise Jesu, auf

---

[12]) Ueber den Ursprung u. s. f., S. 7. Beiträge u. s. f., S. 38 ff.

[13]) Schneckenburger, Beiträge, S. 39 f. Vgl. Gabler's Abhandlung über die Wiederbelebung des Lazarus, in seinem Journal für auserlesene theol. Literatur, 3, 2.

welcher sein Tod erfolgte, bekannt geworden; das Uebrige aber, so namentlich die früheren Festreisen, entweder unbekannt geblieben, oder frühzeitig wieder in Vergessenheit gerathen: so daß, was etwa auch von einzelnen Notizen aus einem oder dem andern früheren Festaufenthalte Jesu verlautete, weil man nur von Einem solchen, dem letzten, wußte, in diesen verlegt wurde.

Allein ebenderselbe Johannes, auf welchen diese Theologen sonst Alles bauen, meldet ausdrücklich von den Galiläern (4, 45.), daß auch sie auf dem ersten Paschafeste, welches Jesus nach seiner Taufe besuchte (und also wohl auch auf den übrigen), gewesen seien, und zwar in Masse, wie es scheint, da ja in Folge dessen, daß die Galiläer in Jerusalem seine Thaten gesehen hatten, Jesus eine günstige Aufnahme in Galiläa fand. Nimmt man noch dazu, daß die meisten Jünger Jesu, die ihn auf den früheren Festreisen begleiteten (so z. B. Joh. 4, 22. 9, 2.), Galiläer waren, so ist es undenkbar, daß nicht von Anfang an Nachrichten über die frühere Wirksamkeit Jesu in Jerusalem nach Galiläa gekommen sein sollten. Einmal dahin gekommen aber konnten sie vielleicht mit der Zeit wieder erlöschen? Allerdings hat die Tradition eine verschwemmende, assimilirende Kraft: da die letzte Reise Jesu nach Jerusalem besonders merkwürdig war, so konnten die früheren allmählich mit dieser zusammenfließen. Aber einen anderen Trieb hat die Sage auch, und der ist ihr stärkster, nämlich zu verherrlichen. Nun könnte man freilich sagen: zur Verherrlichung der Provinz, in welcher die synoptische Tradition entstand, diente es, die frühere Wirksamkeit Jesu ganz in die Gränzen Galiläa's einzuschließen. Allein, nicht Galiläa wollte die synoptische Sage verherrlichen, über welches sich vielmehr sehr harte Urtheile in derselben finden, sondern Jesum verherrlicht sie, und dieser steht um so größer da, je weniger er sich von jeher in dem galiläischen angulus terrae verkrochen, je öfter er sich auf dem glänzenden Schauplatze der Hauptstadt, besonders wenn diese von Zuschauern und Zuhörern aus allen

Regionen so zahlreich wie um die Festzeiten besucht war, producirt hatte. Wenn daher auch geschichtlich nur Eine jerusalemische Reise Jesu stattgefunden hätte, so konnte doch die Sage versucht sein, nach und nach deren mehrere zu machen, indem sie für sich von dem Schlusse ausging: wie wird ein so großes Licht als Jesus war, so lange unter dem Scheffel gestanden, und nicht frühzeitig und oft sich auf den erhabenen Leuchter gestellt haben (Matth. 5, 15.), welchen ihm Jerusalem darbot? in Bezug auf die Gegner aber glaubte man Einwürfen, wie schon die ungläubigen ἀδελφοὶ Ἰησοῦ Joh. 7, 3. 4. sie machten, daß, wer etwas Rechtes leisten zu können sich bewußt sei, sich nicht verstecke, sondern die Oeffentlichkeit suche, um sich Anerkennung zu verschaffen, nicht besser begegnen zu können, als durch die Wendung, daß Jesus allerdings auch früher schon jene Oeffentlichkeit gesucht, und sich Anerkennung in weiteren Kreisen erworben habe; woraus sich dann leicht allmählich die Vorstellung bilden konnte, wie sie jetzt im vierten Evangelium zum Grunde liegt, daß nicht Galiläa, sondern Judäa der eigentliche Aufenthalt Jesu gewesen sei.

Wenn sich auf diese Weise, die Sache vom Standpunkte möglicher Sagenbildung aus betrachtet, die Wage auf die Seite der Synoptiker neigt: so fragt sich, ob das Resultat dasselbe bleibt, wenn zu den Verhältnissen und Absichten Jesu hinaufgestiegen, und von diesem Gesichtspunkt aus zweitens gefragt wird, ob es wahrscheinlicher sei, daß Jesus während seines öffentlichen Lebens mehrmals oder nur Einmal in Judäa und Jerusalem gewesen sei?

Hier nun ist zwar die Bedenklichkeit, daß mit den mehreren Festreisen auch ein Hauptmoment wegfiele, die Bildung Jesu zu erklären, nicht schwer zu heben. Denn theils reicht zur Erklärung der Bildung Jesu auch die Annahme von mehreren Festreisen nicht aus, und da auf die innere Begabung doch das Hauptgewicht gelegt werden muß, können wir nicht wissen, ob einem Geiste, wie der seinige war, nicht auch Galiläa genug Bildungsmittel darbot; theils würden ja, wenn wir

den Synoptikern folgen, nur diejenigen Festreisen wegfallen, welche Jesus nach seinem öffentlichen Auftritt gemacht haben soll: so daß er früher, ohne noch eine Rolle zu spielen, öfters auf den Festen gegenwärtig gewesen sein könnte. Wollte man aber selbst das nicht begreiflich finden, wie Jesus nach seinem öffentlichen Auftritt sich so lange auf Galiläa habe beschränken mögen, statt auf den durch höhere Bildung und größere Frequenz weit tauglicheren Boden Judäa's und Jerusalems sich zu begeben: so ist es ja längst anerkannt, wie in dem von Priesterherrschaft und Pharisäerthum weniger abhängigen Galiläa mit seinen einfachen und kräftigen Naturen Jesus leichter Eingang finden, und daher Ursache genug haben konnte, erst nachdem er hier durch längere Wirksamkeit einen festen Grund gelegt, sich auch nach Jerusalem zu wenden, wo er, als im Mittelpunkte des priesterlichen und pharisäischen Regiments, auf stärkeren Widerstand rechnen mußte. — Bedenklicher wird die Sache, wenn man die Darstellung der Synoptiker im Verhältniß zum mosaischen Gesetz und zur jüdischen Sitte betrachtet. Bei der strengen Vorschrift des Gesetzes, daß jeder Israelit jährlich an den drei Hauptfesten vor Jehova erscheinen solle (2. Mos. 23, 14 ff.), und bei Jesu Ehrfurcht vor den mosaischen Institutionen (Matth. 5, 17 ff.), läßt es sich nicht ohne Schwierigkeit denken, daß Jesus während der ganzen Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit nur Eine Festreise sollte unternommen haben. 14) Indeß, das Matthäusevangelium, welches diese Darstellung gibt, wir mögen von Zeit und Ort seiner Abfassung urtheilen, wie wir wollen, ist jedenfalls in einem judenchristlichen Gebiet entstanden, wo man, was das Gesetz von einem frommen Israeliten forderte, gar wohl wußte, also auch ein Bewußtsein davon haben mußte, in welchen Widerspruch gegen das Gesetz man Jesum verwickelte, wenn man aus seiner mehrjährigen öffentlichen Wirksamkeit nur Einen Festbesuch meldete, oder (falls die Synoptiker nur ein einjähriges

---

14) Hug, Einleit. in das N. T. 2. Thl., S. 210.

Wirken Jesu voraussetzen sollten, wovon unten) wenn man ihn außer dem Pascha die beiden andern Jahresfeste versäumen ließ. Fand also ein der jüdischen Sitte noch so nahe stehender Kreis an der Annahme nur Eines Festbesuchs Jesu nichts Anstößiges: so weiß ich nicht, ob diese Auctorität nicht auch uns das Bedenken in dieser Sache benehmen sollte? Wirklich auch, wenn man die historischen und geographischen Verhältnisse näher erwägt, könnte die Frage entstehen, ob zwischen dem entlegenen, zum Theil von Heiden bewohnten Galiläa und Jerusalem das kirchliche Band ein so enges gewesen sei, daß ein Mitmachen sämmtlicher Festreisen von einem Galiläer erwartet werden konnte? wie denn auch nach der johanneischen Darstellung Jesus ein in die Periode seines öffentlichen Lebens gefallenes Pascha nicht besucht hat (Joh. 6, 4.). — Der für die Synoptiker ungünstigste Punkt aber ist nun, daß es unerklärlich scheint, wie Jesus bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem während der kurzen Dauer der Festtage sich mit der regierenden Partei der Hauptstadt so entschieden habe verfeinden können, daß sie seine Gefangennehmung und Hinrichtung veranstaltete, wenn man die Angabe des Johannes zurückweist, daß sich diese Feindschaft schon bei früherer öfteren Anwesenheit Jesu in Jerusalem angesponnen und allmählig ausgebildet habe.[15] Beruft man sich hier darauf, daß sich theils auch in galiläischen Synagogen ansäßige Schriftgelehrte und Pharisäer fanden (Matth. 9, 3. 12, 14.), theils solche, die in der Hauptstadt wohnten, die Provinzen zu durchreisen pflegten (Matth. 15, 1.), daß also ein hierarchischer Nexus vorhanden war, vermöge dessen man Jesu in Jerusalem längst den Tod geschworen haben konnte, ehe er einmal öffentlich wirkend dahingekommen war: so scheint eben hieraus eine kirchliche Verbindung zwischen Galiläa und Jerusalem sich zu ergeben, welche die Unterlassung einer Reihe von Festbesuchen von Seiten Jesu unwahrscheinlich macht. Eine den Synoptikern sehr gefährliche

---

[15]) Hug, a. a. O. S. 211 f.

Einzelheit ist noch folgende. Die Worte: Ἱερουσαλὴμ, Ἱερουσαλὴμ, — ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου — καὶ οὐκ ἠθελήσατε, haben bei Lukas, der sie Jesu in den Mund legt, ehe er während seiner öffentlichen Wirksamkeit Jerusalem auch nur gesehen (13, 34.), gar keinen Sinn, und auch nach der besseren Anordnung des Matthäus (23, 37.) ist nicht abzusehen, wie Jesus nach einem einzigen Aufenthalte von wenigen Tagen auf häufige Versuche, die Bewohner Jerusalems zu gewinnen, sich berufen konnte. Sollen diese Worte nicht dafür angesehen werden, Jesu später untergelegt worden zu sein, was bei einer so originellen Gnome immer schwer hält: so scheint, um sie passend zu finden, eine Reihe früherer jerusalemischer Aufenthalte Jesu, wie sie das vierte Evangelium bietet, angenommen werden zu müssen. Nur der einzige Ausweg bliebe, die Darstellung der Synoptiker in dem Punkte, daß sie den entscheidenden Aufenthalt Jesu in Jerusalem auf die wenigen Tage des Festes beschränkt, als unhistorisch anzusprechen, und eine länger dauernde Anwesenheit desselben in der Hauptstadt vorauszusetzen.[16])

Aus dem Bisherigen wird erhellen, ob, wo so Vieles pro und contra sich disputiren läßt, die unbedenkliche Entscheidung der Kritiker für die Darstellung des vierten Evangeliums eine berechtigte sei; wir unsrerseits sind weit entfernt, uns ebenso übereilt für die Synoptiker auszusprechen, und begnügen uns, den oft übersehenen wahren Stand der synoptisch-johanneischen Streitsache zu weiterer Prüfung vorgelegt zu haben.

§. 58.

Der Wohnsitz Jesu im Kapernaum.

Wie Jesu für die Zeit, die er in Judäa zubrachte, vorzugsweise die Hauptstadt und deren Umgegend zum Schauplatze seiner Wirksamkeit angewiesen war: so könnte es scheinen, als wäre ihm für den galiläischen Aufenthalt etwa seine Vaterstadt Nazaret nahe gelegt gewesen. Statt dessen finden wir ihn

---

[16]) Vgl. die Ausführung von Weiße, die evang. Geschichte 1, S. 29. ff.

aber, wenn er nicht auf Reisen ist, wie schon erwähnt, in Kapernaum heimisch: die Synoptiker bezeichnen diesen Ort als die ἰδία πόλις Jesu (Matth. 9, 1. vergl. Marc. 2, 1.); hier war nach ihnen der οἶκος, wo sich Jesus aufzuhalten pflegte (Marc. 2, 1. 3, 20. Matth. 13, 1. 36.), welches vielleicht das Haus des Petrus war (Marc. 1, 29. Matth. 8, 14. 17, 25. Luc. 4, 38.). Im vierten Evangelium, welches Jesum überhaupt nur sehr vorübergehend in Galiläa zeigt, tritt auch Kapernaum nicht als Wohnort Jesu hervor, und scheint eher Kana als der Ort vorausgesetzt zu werden, mit welchem Jesus am meisten Verbindung hatte. Nach seiner Taufe kommt er hier zuerst nach Kana (2, 1.), zwar dießmal aus einer besondern Veranlassung; hierauf hält er sich nur kurze Zeit in Kapernaum auf (V. 12.); dann aber nach der Rückkehr von der ersten Festreise ist es wieder Kana, wohin sich Jesus begibt, und selbst eine Heilung, welche er nach den Synoptikern zu Kapernaum vornimmt, läßt ihn das vierte Evangelium von Kana aus verrichten (4, 46 ff.); worauf wir ihn nur noch Einmal in der Synagoge von Kapernaum finden (6, 59.). Auch die vornehmsten Jünger läßt das johanneische Evangelium nicht, wie die Synoptiker, aus Kapernaum, sondern theils aus Kana (21, 2.), theils aus Bethsaida sein (1, 45.). Der letztere Ort übrigens wird neben Chorazin auch von den Synoptikern als ein solcher erwähnt, an welchem Jesus vorzugsweise wirksam gewesen (Matth. 11, 21. Luc. 10, 13.).

Wie es gekommen sei, daß Jesus gerade Kapernaum zum Mittelpunkte seines galiläischen Aufenthalts machte, davon gibt Markus gar keine Rechenschaft, sondern läßt ihn nach seiner Rückkehr nach Galiläa und der Berufung der Fischerpaare ohne Weiteres dahin kommen (1, 21.). Matthäus (4, 13 ff.) gibt als Grund an, daß eine A. T.liche Weissagung (Jes. 8, 23. 9, 1.) dadurch habe erfüllt werden müssen; ein dogmatischer Grund, der in historischer Beziehung nichts begründet. Lukas glaubt den Grund in etwas Anderem gefunden zu haben, das sich weit eher hören läßt. Nach ihm nämlich nimmt Jesus

nicht sogleich nach seiner Rückkehr von der Taufe in Kapernaum seinen Aufenthalt, sondern macht zuerst in Nazaret einen Versuch, nach dessen Fehlschlagen er sich erst nach Kapernaum wendet. Mit größter Anschaulichkeit wird uns berichtet, wie Jesus am Sabbat in der Synagoge zu Nazaret aufgetreten sei, und eine Prophetenstelle auf eine Weise ausgelegt habe, welche allgemeine Bewunderung seines Vortrags, aber ebensobald auch hämische Rückblicke auf seine beschränkten Familienverhältnisse hervorrief. Jesus hierauf habe die Unzufriedenheit der Nazaretaner darüber, daß er nicht auch bei ihnen wie in Kapernaum Wunder thue, auf die Geringschätzung, die jeder Prophet eben in seiner Heimath am meisten zu erfahren habe, zurückgeführt, und ihnen in A. T.lichen Beispielen gedroht, daß die göttlichen Wohlthaten ihnen entzogen und Auswärtigen werden zugewendet werden. Hierüber ergrimmt, haben sie ihn an den Abhang des Bergs hinausgeführt, um ihn hinabzustürzen: er aber sei unverletzt durch ihre Reihen hindurchgegangen (4, 16—30.).

Von einem Besuche Jesu in Nazaret wissen auch die beiden anderen Synoptiker; aber sie versetzen ihn in eine viel spätere Zeit, als Jesus schon längst in Galiläa gewirkt, und namentlich schon lange sich in Kapernaum ansäßig gemacht hatte (Matth. 13. 54 ff. Marc. 6, 1 ff.). Beide Vorgänge pflegte man sonst [1]) in das Verhältniß zu stellen, daß Jesus, unerachtet er das erste Mal so übel aufgenommen worden war, wie Lukas erzählt, doch später noch einmal habe einen Versuch machen wollen, ob nicht seine längere Abwesenheit und seither erworbener Ruhm das kleinstädtische Urtheil der Nazaretaner gebessert habe; was aber nicht der Fall gewesen sei. Allein die beiden Scenen sehen sich doch gar zu ähnlich, um sich leicht auseinanderhalten zu lassen. Beidemale macht das Lehren Jesu in der Synagoge, welches Lukas nur näher

---

[1]) So noch Paulus, exeg. Handb. 1, b. S. 403.

beschreibt, denselben Eindruck, daß die Nazaretaner eine solche Weisheit an dem Sohne des Zimmermanns Joseph nicht begreifen können; beidemale läßt es Jesus an Wundern fehlen, wovon bei den zwei ersten Evangelisten mehr die Ursache, nämlich der Unglaube der Nazaretaner, bei dem dritten mehr die ungünstige Wirkung auf dieselben, hervorgehoben wird; beidemale endlich spricht Jesus die Erfahrung aus, daß der Prophet in der eigenen Heimath am wenigsten geschätzt werde; woran er bei Lukas noch weitere Reden knüpft, welche die Nazaretaner zum Versuch eines Gewaltstreichs reizen, dessen die beiden andern Referenten nicht gedenken. Entscheidender aber ist das Andere, daß keine von beiden Erzählungen die andre vor sich dulden will, sondern jede den Anspruch macht, den ersten Vorfall dieser Art zu betreffen [2]), indem sich in beiden die erste Befremdung der Landsleute Jesu über seine plötzlich zu Tage gekommenen Geistesgaben ausspricht, die sie mit seinen sonstigen Verhältnissen nicht sogleich zu reimen wußten [3]). Wäre nämlich nach der zunächst sich bietenden Annahme dem von Matthäus und Markus erzählten Auftritt der bei Lukas beschriebene vorangegangen gewesen: so hätten die Nazaretaner nicht zum zweitenmale sich wundern können, *πόθεν τȣτω ἡ σοφία αὔτη;* da sie ja von dieser schon das erstemal Proben bekommen hatten; sollte aber umgekehrt die von Lukas erzählte Begebenheit die zweite sein: so konnten sie sich dann theils nicht wieder über die *λόγȣς τῆς χάριτος* an dem *υἱὸς Ἰωσὴφ* verwundern, aus demselben Grunde, theils konnte Jesus nicht schlechtweg sagen: *σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὔτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν*, ohne einen strafenden Rückblick auf die frühere Gelegenheit zu werfen, bei welcher sie sich bereits hatte erfüllen wollen, aber durch ihre Unempfänglichkeit daran verhindert worden war.

---

2) Dieß hat besonders Schleiermacher in's Licht gestellt, über den Lukas S. 63.

3) Sieffert, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 89.

Durch diese Erwägungen sind jetzt die Ausleger großentheils zu der Einsicht gelangt, daß hier dieselbe Geschichte nur verschieden gestellt und geschildert sei, [4]) und es fragt sich bloß noch, welche Relation den Vorzug verdiene? Was die Stellung betrifft, so scheint auf den ersten Anblick die des Lukas Alles für sich zu haben. Für die Verlegung des Wohnsitzes gibt sie den erwünschten Grund; auch die Verwunderung der Nazaretaner scheint sich am besten begreifen zu lassen, wenn Jesus nur so eben erst öffentlich aufgetreten war: und so hat man noch neuestens dem Matthäus seine von Lukas abweichende falsche Einordnung dieser Erzählung zum bedeutenden Vorwurf gemacht. [5]) Allein Ein Zug findet sich in allen drei Erzählungen, der es erschwert, den Vorfall in so ganz frühe Zeit zu setzen. Trat nämlich Jesus in dieser Weise zu Nazaret auf, ehe er Kapernaum zum Hauptschauplatze seiner Wirksamkeit gemacht hatte: so konnten die Nazaretaner nicht sagen, wie Jesus bei Lukas sie sagen läßt: ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα ἐν τῇ Καπερναοὺμ, ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου, noch auch konnten sie sich nach Matthäus und Markus über die δυνάμεις Jesu wundern, [6]) welche, unerachtet der verwirrenden Verbindung mit der in Nazaret erprobten σοφία, doch, weil ja Jesus in Nazaret damals kein oder nur wenige Wunder that, nothwendig als anderswo verrichtet gedacht werden müssen. Wunderten sich also die Nazaretaner und sahen scheel über die Thaten Jesu in Kapernaum: so mußte Jesus schon vorher sich daselbst aufgehalten haben, und kann nicht erst in Folge des damaligen Auftritts in Nazaret dorthin gezogen sein. Hieraus wird deutlich, daß diese Erzählung ursprünglich für eine spätere Stellung gemacht, und von Lukas nur durch

---

4) So Olshausen, Fritzsche z. d. St.; Hase, Leben Jesu §. 62.; Sieffert, a. a. O.

5) Sieffert, a. a. O.

6) Was diese δυνάμεις gewesen sein mögen, kann erst unten in dem Kapitel über die Wunder Jesu klar werden.

Conjectur früher gestellt worden ist, welcher hiebei redlich wenn wir wollen, oder nachlässig genug war, die nur bei der späteren Stellung denkbare Erwähnung kapernaitischer Thaten Jesu stehen zu lassen. [7]) Neigt sich so in Betreff der Stellung der Begebenheit der Vortheil auf die Seite des Matthäus und Markus: so bleiben wir über den Grund, welcher Jesum bewog, seinen Sitz von Nazaret nach Kapernaum zu verlegen, im Dunkeln; wenn nicht theils der Umstand, daß einige seiner vertrautesten Jünger dort zu Hause waren, theils der größere Verkehr des Ortes etwas dazu beigetragen hat.

Was die beiderseitige Schilderung der Scene betrifft, so hat die Ausführlichkeit der von Lukas gelieferten gegenüber dem Summarischen derjenigen, welche die beiden andern Evangelisten geben, gewöhnlich das Urtheil zur Folge, daß jene die genauere und richtigere sei. [8]) Treten wir näher, so zeigt sich die größere Ausführlichkeit der Erzählung des Lukas zuerst darin, daß er sich nicht begnügt, nur im Allgemeinen eines von Jesu in der Synagoge gehaltenen Vortrags zu gedenken, sondern auch die A. T.liche Stelle angibt, über welche er gesprochen, und den Anfang der Anwendung, die er von derselben gemacht habe. Die Stelle ist aus Jes. 61, 1. 2., wo der Prophet die Rückkehr aus dem Exil ankündigt; nur die Worte: ἀποςεῖλαι τεϑραυσμένȣς ἐν ἀφέσει sind aus Jes. 58, 6. eingeschoben. Dieser Stelle gibt nun Jesus eine messianische Deutung, indem er sie durch seinen Auftritt für erfüllt erklärt. Wie er gerade auf diesen Text gekommen, darüber hat man Verschiedenes gemuthmaßt. Da man weiß, daß bei den späteren Juden für die einzelnen Sabbate und Feste bestimmte Abschnitte aus der Thorah und den Propheten zum Vorlesen in den Synagogen bestimmt waren: so vermuthete man, für den damaligen Sabbat oder Festtag sei eben jener Abschnitt aus Jesaias

---

7) Schleiermacher, a. a. O. S. 64.

8) Ders. ebendas. S. 63 f.

festgesetzt gewesen. Und zwar, da die Perikope, aus welcher die Worte ἀποςεῖλαι κ. τ. λ. genommen sind, am großen Versöhnungsfeste gelesen zu werden pflegte: so hat Bengel zu einem Grundpfeiler seiner evangelischen Chronologie die Voraussetzung gemacht, daß die vorliegende Begebenheit am Versöhnungstage vor sich gegangen sei. [9]) Allein wenn Jesus an diesem Feste die ordentliche Vorlesung hielt, so durfte er aus der für dasselbe bestimmten Perikope nicht bloß ein paar verlorene Worte einfließen lassen, und den größeren Theil der Lection aus einer ganz andern Stelle nehmen; überhaupt aber ist nicht erweislich, daß schon zu Jesu Zeit bestimmte Lesestücke auch aus den Propheten vorgeschrieben gewesen seien. [10]) War also Jesus nicht durch diese äußere Veranlassung auf die bezeichnete Stelle hingewiesen, so fragt sich: schlug er sie absichtlich oder unabsichtlich auf? Manche freilich lassen ihn so lange blättern, bis er die Stelle, welche er im Sinne hatte, findet: [11]) allein Olshausen hat wohl Recht, wenn er sagt, das ἀναπτύξας τὸ βιβλίον εὗρε τὸν τόπον deute nicht auf ein reflectirend absichtliches, sondern auf ein vom Geiste geleitetes Finden jener Stelle hin. [12]) Daß aber auf diese Weise Jesus hier zufällig gerade diejenige Stelle aufgeschlagen haben soll, welche zur Bezeichnung seines ersten messianischen Auftretens so ausgesucht paßte, das Auffallende hievon wird durch die Berufung auf den Geist als **deus ex machina** nur schlecht versteckt. Wohl konnte Jesus diese Stelle mit Bezug auf sich selber im Munde führen, und ebenso konnte sie dem Evangelisten als in Jesu erfüllt vorschweben; Matthäus hätte sie vielleicht in seiner eignen Person durch ἵνα πληρωθῇ eingeführt, und gesagt, Jesus habe nunmehr sein messianisches κήρυγμα begonnen, auf daß die Weissagung Jes. 61. 1. ff. erfüllet

---

9) Ordo temporum, S. 220 ff. ed. 2.

10) Paulus, a. a. O. 1, b, S. 407.

11) Paulus, a. a. O., aber auch Lightfoot, horae, S. 765.

12) Bibl. Comm. 1, 470.

würde: statt dessen legt sie Lukas, der diese Formel weniger liebt, oder die Tradition, aus welcher er schöpfte, Jesu selbst bei seinem ersten messianischen Auftritt in den Mund; sehr geschickt offenbar, aber wegen des dabei vorauszusetzenden Zufalls minder wahrscheinlich, so daß ich mir lieber an der unbestimmten Angabe des Matthäus und Markus genügen lassen will.

Das Andere, worin der Vorzug der Schilderung des Lukas in Hinsicht der Ausführlichkeit bestehen soll, das anschauliche Gemälde der tumultuarischen Schlußscene, haben selbst diejenigen, welche im Ganzen seiner Erzählung den Vorzug geben, doch nicht ganz zurechtzulegen gewußt. Denn einmal konnte man sich nicht verbergen, daß die Gründe einer so äußerst gewaltsamen Vertreibung aus der Darstellung des Lukas nicht erhellen; [13]) und doch läßt sich, daß es dabei auf das Leben Jesu abgesehen gewesen sei, nicht (mit Schleiermacher [14])) läugnen, ohne das *εἰς τὸ κατακρημνίσαι αὐτὸν* (V. 29.) geradezu für einen falschen Zusatz des Referenten zu erklären, wodurch seine Glaubwürdigkeit für den ganzen Abschnitt einen bedeutenden Stoß bekäme. Besonders aber das *διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο* (V. 30.) ist ein Zug, der sich, wenigstens nach des Erzählers Absicht, nicht durch den bloßen Herrscherblick Jesu (mit Hase) erklären läßt; sondern auch hier behält Olshausen Recht, wenn er sagt, der Tendenz des Schriftstellers nach solle ausgesprochen sein, Jesus sei deßwegen ungekränkt mitten durch seine wüthenden Feinde hindurchgegangen, weil seine göttliche Kraft Sinn und Glieder derselben gebunden hielt, weil seine Stunde noch nicht gekommen war (Joh. 8, 20.), und weil Niemand sein Leben von ihm nehmen konnte, bis er selbst es hingab (Joh. 10, 18.). [15]) Nur um so weniger aber wird man auch in diesem

---

[13]) Hase, Leben Jesu, §. 62.
[14]) Ueber den Lukas, S. 93.
[15]) A. a. O. 479, vgl. 2, S. 214.

Zuge das verherrlichende Bestreben der Sage verkennen, vermöge dessen sie Jesum als einen solchen darzustellen liebte, von welchem, wie von einem Lot (1. Mos. 19, 11.) und Elisa (2. Kön. 6, 18.), eine höhere Hand, oder besser seine eigene Macht als höheren Wesens, die Feinde abwehrte, wenn man auch nicht gerade, was schon Tertullian verwehrt,[16]) ein illudere per caliginem, wie in jenen beiden Fällen, annehmen will. Also auch in diesem Stücke ist der einfachere Schluß bei den beiden ersten Evangelisten vorzuziehen, daß Jesus, durch den Unglauben der Nazaretaner an weiterer Wirksamkeit verhindert, seine undankbare Vaterstadt verlassen habe.

§. 59.

Abweichungen der Evangelisten in Bezug auf die Chronologie des Lebens Jesu. Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit.

Was die Zeitrechnung des öffentlichen Lebens Jesu betrifft, so muß die Frage nach der Dauer desselben im Ganzen von der andern nach der Vertheilung der einzelnen Begebenheiten innerhalb dieses Zeitraums unterschieden werden.

Wie lange die öffentliche Wirksamkeit Jesu gewährt habe, wird von keinem unsrer Evangelisten ausdrücklich gesagt; doch während uns die Synoptiker auch für einen Schluß auf jene Dauer nichts an die Hand geben, finden wir bei Johannes einige Data, welche uns zu einem solchen Schlusse zu berechtigen scheinen. Bei den Synoptikern ist keine Andeutung, wie lange nach Jesu Taufe seine Gefangennehmung und Hinrichtung vorgefallen: nirgends sind Monate und Jahre unterschieden, und wenn es ein und das andremal heißt: μεθ' ἡμέρας ἓξ oder δύο (Matth. 17, 1, 26, 2.), so können diese einzelnen festen Punkte in der allgemeinen Unbestimmtheit, in welcher sie schwimmen, durchaus keinen sichern Halt gewähren. Das

16) Adv. Marcion. 4, 8.

vierte Evangelium dagegen giebt uns eben durch jene Festreisen Jesu, durch deren Mehrzahl es sich von den übrigen unterscheidet, zugleich chronologolische Anhaltspunkte an die Hand, indem, so oft Jesus auf einem dieser jährigen Feste und namentlich auf dem Paschafest erschienen ist, so viele volle Jahre seiner Wirksamkeit, nach Abzug des ersten Festes, gerechnet werden dürfen. Wir haben im vierten Evangelium nach der Taufe Jesu zuerst ein von ihm besuchtes Paschafest (2, 13.), zwischen welchem und der Taufe nur kurze Zeit zu liegen scheint (vergl. 1, 29. 35. 44. 2, 1. 12.). Nun aber das nächste von Jesu besuchte Fest (5, 1.) welches nur unbestimmt als ἑορτὴ τῶν Ἰȣδαίων bezeichnet ist, war von jeher die crux der N. T.lichen Chronologen. Bedeutend ist es für die Bestimmung der Dauer des öffentlichen Lebens Jesu nur, wenn es ein Pascha ist; denn in diesem Falle wäre hier das erste Jahr seiner Wirksamkeit zu Ende. Daß nun durch ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰȣδαίων vorzugsweise das Paschafest bezeichnet werden könne,[1]) glauben wir gerne; allein die besten Codices haben in unsrer Stelle keinen Artikel, und ohne diesen kann jener Ausdruck nur unbestimmt irgend ein jüdisches Fest bedeuten, das der Verfasser nicht namhaft machen will.[2]) An sich könnte es also gleich gut Pfingsten,[3]) Purim,[4]) Pascha[5]) oder ein anderes sein;[6]) doch im Sinne des Referenten ist wohl nicht an ein Paschafest zu denken, theils weil er dieses größte Fest schwerlich so unbezeichnet gelassen hätte, theils weil 6, 4. schon wieder ein Paschafest kommt, und so zwischen 5, 47. und 6, 1.

---

1) Paulus, exeg. Handb. 1, b. S. 788 f.

2) S. Lücke, Comm. zum Ev Joh. 2, S. 6.

3) Bengel, ordo temporum S. 219 f.

4) Hug, Einl. in das N. T. 2, S. 229 ff.

5) Paulus, Comm. zum Ev. Joh. S. 279 f. Exeg. Handb. 1, b. S. 784 ff.

6) Zusammenstellungen der verschiedenen Ansichten geben Hase, L. J. §. 53.; Lücke a. a. O. S. 2 ff.

ein ganzes Jahr mit Stillschweigen übergangen sein müßte. Denn daß das ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα (6, 4.) sich rückwärts auf das eben verflossene Fest beziehe, ist doch eine zu gewaltsame Auskunft von Paulus, da, wie er selbst gesteht,[7]) dieselbe Phrase bei Johannes sonst immer das nahe bevorstehende Fest bedeutet (2, 13. 7, 2. 11, 55.), und auch ihrer Natur nach bedeuten muß, wofern nicht aus dem Zusammenhang das Gegentheil sich ergibt. Erst also Joh. 6, 4. haben wir das zweite Paschafest, von welchem übrigens nicht gemeldet wird, daß Jesus es besucht hätte.[8]) Nachdem nun noch des Festes der Laubhütten und der Tempelweihe gedacht ist, wird 11, 55. 12, 1. das letzte Pascha aufgeführt, welches Jesus besuchte. So hätten also wir, nach unserer Ansicht von Joh. 5, 1. und 6, 4., für die öffentliche Wirksamkeit Jesu zwei Jahre, nebst demjenigen Zeitabschnitt, welcher zwischen seiner Taufe und dem ersten von ihm besuchten Pascha liegt. Auf dieselbe Rechnung kommen diejenigen, welche, wie Paulus, 5, 1. ein Pascha, aber 6, 4. nur eine Rückweisung auf dieses sehen; wogegen die alte, kirchenväterliche Ansicht welche in den angeführten beiden Stellen zwei verschiedene Paschafeste fand, drei volle Jahre herausbrachte. Indeß durch jene Rechnung bekommen wir nur das minimum der Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu nach Johannes, da weder der Referent irgendwo andeutet, daß er gerade alle Feste, welche in jenen Zeitraum fielen, und namentlich auch die von Jesu nicht besuchten, namhaft machen wolle, noch wir, sofern wir nicht den Apostel Johannes als den Verfasser des vierten Evangeliums schon voraussetzen, eine Bürgschaft haben, daß er von allen gewußt habe.

Wenn man nun nicht selten sagt, dieser johanneischen Rechnung gegenüber geben die Synoptiker Veranlassung, die

---

7) Exeg. Handb. 1, b. S. 785.

8) S. Storr, über den Zweck der evang. Gesch. und der Briefe Johannis, S. 330.

öffentliche Wirksamkeit Jesu auf Ein Jahr zu beschränken: [9]) so beruht dieß nur auf der aus Johannes herübergenommenen Voraussetzung, daß der Galiläer Jesus alle Paschafeste habe besuchen müssen; eine Annahme, welche übrigens durch die Darstellung desselben Johannes, nach welcher Jesus das Paschafest 6, 4. unbesucht gelassen, widerlegt wird. Denn hier ist nicht etwa eine von Jesus wirklich gemachte Reise vom Referenten verschwiegen, sondern von 6, 1. an, wo Jesus auf der Ostseite des Sees Tiberias ist, durch 6, 17. und 59., wo er nach Kapernaum geht, und 7, 1., wo er, um Judäa zu vermeiden, in Galiläa wandelt, bis 7, 2. und 10., wo er zur Skenopegie nach Jerusalem reist, hängt die Darstellung des Evangelisten so genau zusammen, daß nirgends eine Pascharcise eingeschoben werden kann. Aus den Synoptikern für sich wissen wir gar nicht, wie lange Jesus öffentlich gewirkt hat, und er könnte nach ihnen ebensogut mehrere Jahre als bloß Eines thätig gewesen, nur aber im letzten erst zum Paschafest gereist sein. Freilich sprachen schon einige der ältesten Häretiker [10]) und Kirchenväter [11]) von einer bloß einjährigen Wirksamkeit Jesu: allein, daß nicht das Fehlen der früheren Festreisen Jesu bei den Synoptikern, sondern etwas ganz Zufälliges die Quelle dieser Ansicht war, geben jene Väter selbst zu verstehen, indem sie sich für dieselbe auf die auch von Jesus Luc. 4. auf sich bezogene Prophetenstelle Jes. 61, 1 f. berufen, wo von einem ἐνιαυτὸς Κυρίȣ δεκτὸς die Rede ist, welchen der Prophet, oder nach der evangelischen Deutung der Messias, zu verkündigen gesendet sei. Indem sie diesen Ausdruck im strengen, chronologischen Sinne verstanden, kamen sie auf ihre Annahme nur Eines Messiasjahrs, welche sie denn

---

9) Z. B. Winer, b. Realw. 1, S. 666.

10) Iren. adv. haer. 1, 1, 5. 2, 35. 38. von den Valentinianern. Clem. hom. 17, 19.

11) Clem. Alex. Stromat. 1, p. 174, Würzb. Ausg., 340 Sylburg; Orig. de princip. 4, 5, vergl. homil. in Luc. 32.

freilich mit den Synoptikern leichter vereinigen konnten, als mit Johannes, nach dessen Darstellung jene Rechnung bald genug in der Kirche berichtigt wurde.

In auffallendem Contraste mit diesem niedrigsten Anschlage der Zeit von Jesu öffentlichem Leben steht die ebenfalls sehr alte Tradition, daß Jesus zwar im dreißigsten Jahre getauft worden, aber bei seiner Kreuzigung nicht mehr weit von den Funfzigen entfernt gewesen sei. [12]) Allein auch diese Annahme beruht nur auf Mißverstand. Die *πρεσβύτεροι οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τȣ̃ Κυρίȣ μαθητῇ συμβεβληκότες*, auf deren Zeugniß, *παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην*, sich Irenäus beruft, hatten ihm nur so viel an die Hand gegeben, daß Christus, aetatem seniorem habens, gelehrt habe; daß diese aetas senior das Alter a quadragesimo et quinquagesimo anno sei, ist der eigene Schluß des Irenäus, darauf gegründet, daß, was Joh. 8, 57. die Juden Jesu entgegenhalten: *πεντήκοντα ἔτη ὔπω ἔχεις, καὶ Ἀβραὰμ ἑώρακας;* füglich nur einem solchen habe gesagt werden können, qui jam quadraginta annos excessit, quinquagesimum autem annum nondum attigit. Allein gar wohl konnten die Juden auch zu einem etlich und Dreißigjährigen sagen, er sei viel zu jung, um Abraham gesehen zu haben, da er ja noch nicht einmal das funfzigste Jahr erreicht, d. h. nach jüdischer Vorstellung, das Mannesalter vollendet habe. [13])

So wissen wir also aus unsern Evangelien nicht genau, wie lange Jesu öffentliches Wirken gedauert habe, sondern können nur so viel sagen, daß es, wenn wir dem vierten Evangelium folgen, nicht unter zwei Jahren und etwas darüber anzuschlagen wäre. Allein die mehreren Festreisen, auf welche diese Zeitbestimmung sich gründet, sind ja selbst nicht über allen Zweifel erhaben.

---

[12]) Iren. 2, 22, 5 f. Vgl. Credner, Einl. in das N. T. 1, S. 215.
[13]) Lightfoot und Tholuck z. d. St.

Diesem minimum gegenüber erhalten wir ein maximum für die Dauer des öffentlichen Lebens Jesu, wenn wir die Angabe des Lukas 3, 1 ff. und 23. so verstehen, daß die Taufe Jesu in das funfzehnte Jahr des Tiberius gefallen sei, und wenn wir, darauf fußend, das andre Datum dazu nehmen, daß Jesus noch unter der Procuratur des Pontius Pilatus hingerichtet worden ist. Da nämlich Pilatus im Todesjahr des Tiberius von seinem Posten abberufen wurde, [14] Tiberius aber nach jenem funfzehnten Jahr noch etwas über sieben Jahre regierte: [15] so wären sieben Jahre das maximum für die Wirksamkeit Jesu nach seiner Taufe. Allein so sicher das eine Datum ist, daß Jesus unter Pilatus gestorben ist, so sehr ist das andere durch Verwebung mit einem chronologischen Verstoße verdächtig gemacht: so daß hier in der That nicht bloß keine genaue Bestimmung, sondern auch keine ungefähre zu erzielen scheint.

§. 60.

Die Versuche einer chronologischen Anordnung der einzelnen Begebenheiten des öffentlichen Lebens Jesu.

Um die einzelnen Begebenheiten, welche in den Zeitraum von der Taufe Jesu bis zur Leidensgeschichte fallen, chronologisch gegeneinander zu stellen, ist vermöge des eigenthümlichen Verhältnisses der Synoptiker zum Johannes eine Betrachtung theils jedes dieser Theile für sich, theils beider in Beziehung auf einander erforderlich.

Was das Letztere betrifft, so müßten, wenn eine Ausgleichung möglich sein sollte, die johanneischen Festreisen die Fächer abgeben, in welche der von den Synoptikern gelieferte Stoff in der Art einzutragen wäre, daß jedesmal zwischen zwei jener Reisen und die jerusalemischen Ereignisse, welche sich an sie

---

[14]) Joseph. Antiq. 18, 4, 2.

[15]) Sueton. Tiber. c. 73. Joseph. Antiq. 18, 6. 10.

anschließen, eine Parthie der galiläischen Begebenheiten fiele. Sollte diese Einordnung mit einiger Sicherheit zu Stande gebracht werden können, so müßte zweierlei stattfinden: einmal von Seiten der drei ersten Evangelisten, daß sie, so oft bei dem vierten von einem Festaufenthalte die Rede ist, eine Abreise Jesu aus Galiläa anzeigten; dann von Seiten des Johannes, daß er dieselben galiläischen Begebenheiten, welche die Synoptiker in Einem Zuge berichten, zwischen die verschiedenen Feste hinein vertheilt erzählte oder andeutete. Allein jene Anzeigen von Seiten der Synoptiker finden sich nach dem Obigen gar nicht; Johannes aber trifft bekanntlich zwischen der Taufe Jesu und den letzten Ereignissen seines Lebens nur in zwei bis drei Erzählungen mit den übrigen Evangelisten zusammen. — Das ἔπω ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης (Joh. 3, 24.), woraus man zu schließen pflegt, Matthäus, welcher (4, 12.) Jesum erst nach des Täufers Verhaftung nach Galiläa zurückkehren läßt, melde nicht die Rückkehr von der Taufe, sondern vom ersten Paschafeste [1]), ist, da Matthäus unverkennbar den Anfang der Wirksamkeit Jesu nach Galiläa verlegt, folglich eine frühere Wirksamkeit auf dem Feste zu Jerusalem nicht voraussetzt, weit entfernt einen chronologischen Vereinigungspunkt der synoptischen Berichte mit dem johanneischen an die Hand zu geben, vielmehr ein Beweis ihrer völligen Unvereinbarkeit. — Das nächste, aber von den Meisten bezweifelte Zusammentreffen findet bei der Heilung des Sohns eines βασιλικὸς nach Joh. 4, 46. ff., oder des Knechts eines ἑκατόνταρχος Matth. 8, 5. ff. Luk. 7, 1. ff. statt, welche Johannes unmittelbar (V. 47.) nach der Zurückkunft Jesu von seinem längeren Aufenthalt in Judäa und Samarien bei und nach dem ersten Paschafeste setzt. Nun müßte also unmittelbar vor der entsprechenden Erzählung bei den Synoptikern eine Andeutung der ersten Festreise Jesu sich finden. Aber nicht einmal

---

[1]) Vergl. **Paulus**, Leben Jesu, 1, a, S. 214 f.

eine Spalte für die mögliche Einfügung dieser Reise findet man, da den Synoptikern zufolge jene Heilung vor sich geht, nachdem Jesus eben die Bergrede gehalten, welche, namentlich nach Matthäus, mit dem übrigens auch Lukas zusammenstimmt, der Höhepunkt einer, so viel man sehen kann, ununterbrochenen galiläischen Wirksamkeit Jesu ist. So läßt sich also an diesem Punkte der Chronologie der drei ersten Evangelisten durch die des vierten nicht aufhelfen, indem sich nirgends eine Fuge zeigt, an welcher die Darstellung des Letzteren in die der Ersteren eingreifen könnte. — Ein anderes entschiedeneres Zusammentreffen des Johannes mit den Synoptikern findet sich in den aneinanderhängenden Erzählungen von der Speisung und dem Wandeln auf dem Meere, Joh. 6, 1—21. Matth. 14, 14—36. parallel., welche Johannes (6, 4.) in die Zeit unmittelbar vor dem zweiten, von Jesus nicht besuchten, Pascha verlegt. Aber hier sind vollends die Anfangs- und Endpunkte der Erzählung auf beiden Seiten so verschieden, daß man sagen muß: der eine oder der andere Theil hat sie in falsche Verbindung gestellt. Denn während Jesus nach Matthäus von Nazaret, in jedem Falle von Galiläa aus, auf das jenseitige Ufer sich zurückzieht, wo sofort die Speisung erfolgt: kommt er nach Johannes von Jerusalem und Judäa her, — und während er bei den beiden ersten Evangelisten nach der Speisung in eine Gegend, wo er minder bekannt war (es wird ja Matth. V. 35. Marc. V. 54. ausdrücklich herausgehoben, daß die Leute ihn erkannt haben), sich begibt, geht er nach Johannes gerade in die ihm vertrauteste Stadt, nach Kapernaum. Wenn wir so nicht wissen, ob nicht das genannte Ereigniß bei den Synoptikern oder bei Johannes zu früh oder zu spät gesetzt ist: so können wir auch nicht absehen, wie viele von den synoptischen Erzählungen vor, und wie viele nach dem mit jener Speisung zusammentreffenden zweiten Pascha zu setzen sind. — Damit sind nun aber die Berührungspunkte aus der Zeit vor der letzten Reise Jesu zu Ende, und wenn diese so wenig sicher sind, daß sie eine Vertheilung des synoptischen

Stoffs auch nur durch die beiden Paschafeste vergebens versprechen: wie kann man hoffen, durch die Reisen Jesu auf die ἑορτὴ τῶν Ἰυδαίων, auf die Skenopegie, und, wenn dieß eine besondere Reise ist, auf die Enkänien, den ununterbrochenen Fluß der galiläischen Erzählungen in den drei ersten Evangelien chronologisch abtheilen zu können? wie dieß bis auf die neueste Zeit eine Reihe von Forschern mit einem Aufwande von Scharfsinn und Gelehrsamkeit versucht hat, der eines fruchtbareren Stoffes würdig gewesen wäre. [2]) Mit Recht haben daher unbefangene Richter sich dahin entschieden, da die Erzählung der drei ersten Evangelien zu wenig darbiete, was bei einer solchen Einordnung einigermaßen sicher leiten könnte: so habe keine der bisherigen Evangelienharmonien einen Anspruch, für mehr als ein Gewebe historischer Conjecturen gehalten zu werden [3]).

Was nun die chronologische Würdigung der Synoptiker abgesehen von Johannes betrifft, so weichen sie in der Anordnung der Begebenheiten so oft von einander ab, und so wenig behält Einer die Wahrscheinlichket durchaus auf seiner Seite, daß auf jeden von ihnen eine Zahl chronologischer Verstöße kömmt, welche seine Verläßlichkeit in diesem Stücke untergraben muß. Ueberdieß, wenn man ihre ganze Darstellungsweise ansieht, so ist an der Behauptung, sie haben bei Abfassung ihrer Bücher an keine bestimmte Zeitordnung gedacht, [4]) wenigstens so viel wahr, daß ihre Erzählungen über den Zeitraum von der Taufe Jesu bis zur Leidensgeschichte allerdings einem Aggregate von Anekdoten ähnlich sehen, welches meistens nur

---

[2]) S. besonders die Leistungen von Paulus in den chronologischen Excursen seines Commentars und exegetischen Handbuchs; von Hug in der Einleit. z. N. T. 2, S. 2, 233 ff., und Anderen, welche Winer nachweist, im bibl. Realwörterbuch 1, S. 667.

[3]) Winer, a. a. O.; vgl. Kaiser, biblische Theologie, 1, S. 254. Anm.; die Abhandlung über die verschiedenen Rücksichten u. s. w. in Bertholdt's krit. Journal, 5, S. 239.

[4]) Olshausen, 1, S. 24 ff.

nach Rücksichten der Analogie und Ideenassociation gemacht ist; wobei man jedoch wohl unterscheiden muß, daß zwar wir dem Inhalte des Erzählten zufolge dieß einsehen, und aus den unbestimmten und eintönigen Verbindungsformeln, welche sie gebrauchen, schließen können, daß ihnen die Einsicht in das genauere chronologische Verhältniß des von ihnen Erzählten abgegangen sei: dabei aber aus dem, wenn auch noch so unbestimmten, doch immerhin chronologischen Charakter der meisten jener Uebergangsformeln (wie *καταβάντι ἀπὸ τȣ̃ ὄρȣς, παράγων ἐκεῖθεν, ταῦτα αὐτȣ̃ λαλȣ̃ντος, ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ, τότε, καὶ ἰδȣ̀* u. s. f.) abnehmen müssen, daß die Verfasser sich geschmeichelt haben, eine chronologische Erzählung zu geben. [5])

Johannes freilich unterliegt in Bezug auf die Chronologie seiner größtentheils eigenthümlichen Erzählungen weder einer solchen Controle anderer Berichte, wie die Synoptiker untereinander, noch auch fehlt es an Zusammenhang und Fortschritt in seiner Darstellung; wir können daher seine Anordnung nur so beurtheilen, daß wir fragen: ist der Entwickelungsgang und Fortschritt der Sache und des Planes Jesu, wie ihn das vierte Evangelium gibt, ein in sich und bei Vergleichung brauchbarer Data aus den übrigen Evangelien glaubwürdiger? worauf die Antwort erst in der folgenden Untersuchung sich ergeben kann.

---

[5]) Schneckenburger's Beiträge, S. 25 ff.

Viertes Kapitel.

Jesus als Messias.*)

---

§. 61.

Jesus ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ.

Indem wir von dem Verhältniß handeln, in welches sich Jesus zur messianischen Idee gesetzt hat, können wir dasjenige, was er in dieser Beziehung von seiner Person aussagte, von demjenigen unterscheiden, was er über das von ihm unternommene Werk geäußert hat.

Der gewöhnliche Ausdruck, durch welchen Jesus den Evangelien zufolge seine eigene Person bezeichnet, ist der Ausdruck ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ. Das zunächst entsprechende hebräische בֶּן־אָדָם ist im A. T. eine ganz allgemeine Bezeichnung des Menschen überhaupt, und so könnte man es auch im Munde Jesu verstehen wollen. Dieß ginge in einigen Stellen an: z. B. wenn Jesus Matth. 12, 8. sagt: κύριος γάρ ἐςι τȣ̃ σαββάτȣ ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ, so könnte dieß an und für sich schicklich mit Grotius ganz allgemein so gefaßt werden, daß

---

*) Alles, was sich auf die Idee des Messias als leidenden, sterbenden und wiederkommenden bezieht, bleibt hier ausgeschlossen, und der Leidensgeschichte vorbehalten.

der Mensch Herr über den Sabbat sei; besonders wenn man den Markus vergleicht, bei welchem (2, 27.) der Satz vorherging: *τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, ȣ̓χ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον.* Allein die meisten übrigen Stellen lauten auf einen bestimmten Menschen. So, wenn Jesus Matth. 8, 20. den zu seiner Nachfolge sich anbietenden *γραμματεὺς* um ihm die Beschwerlichkeiten zu bedenken zu geben, welche mit derselben verbunden seien, darauf aufmerksam macht, daß *ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ ȣ̓κ ἔχει, πȣ̃ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ*: so muß er hier einen bestimmten Menschen gemeint haben, und zwar denjenigen, zu dessen Begleitung der Schriftgelehrte sich erbot, d. h. sich selber. Wie dieß in dem Ausdrucke liegen könne, hat man so erklärt, daß Jesus, nach der morgenländischen Art, das Ich zu vermeiden, sich in der dritten Person, als diesen Menschen hier, bezeichne. [1]) Allein sich selbst in der dritten Person bezeichnen kann man doch, sofern man verstanden sein will, nur so, daß entweder die Bezeichnung eine bestimmte ist, und auf keinen der Anwesenden außer dem Redenden paßt, wie wenn der Vater, der König, von sich in dieser Weise spricht; oder, wenn die Bezeichnung an sich unbestimmt ist, so muß ihr durch ein demonstratives Pronomen nachgeholfen werden; wie namentlich, wenn einer unter der allerallgemeinsten Personalbezeichnung: Mensch, von sich selber reden will, ein solches unerläßlich ist. So viel etwa mag noch zugegeben werden, daß ein und das andere Mal statt eines hinweisenden Wortes auch eine hinzeigende Gebärde genügen kann: daß aber Jesus so unendlich oft, als er jenes Ausdrucks sich bediente, es jedesmal auf das Deuten sollte haben ankommen lassen, und daß namentlich die Referenten, in deren Berichten die Anschauung des Deutens wegfiel, der Unbestimmtheit des Ausdrucks nicht durch einen demonstrativen Beisatz abgeholfen haben sollten, ist undenkbar. Fanden dieß beide Theile überflüssig,

---

[1]) Paulus, exeget. Handb. 1, b. S. 465; Fritzsche, in Matth. p. 320.

so muß die nähere Bestimmung in dem Ausdrucke selbst schon gelegen haben. Hier sind nun Einige der Meinung, Jesus wolle sich durch denselben als den Menschen im edelsten Sinne des Wortes, als den idealen Menschen, bezeichnen; [2]) allein dieß ist nur aus modernen Vorstellungen heraus, ohne geschichtlichen Grund, gesprochen, da von einer solchen Bedeutung des Ausdrucks zur Zeit Jesu jede Spur fehlt, [3]) und weit eher die umgekehrte eines niedrigen, verachteten Menschen darin nachzuweisen ist; welche daher Manche auch für die Mehrzahl der Stellen, in welchen Jesus sich so nennt, vorausgesetzt haben. [4]) Abgesehen davon, daß auch hier ein hinzugesetztes Demonstrativum vermißt wird, würde diese Bedeutung zwar für manche Stellen, wie Matth. 8, 20. Joh. 1. 52., sich eignen: in Stellen dagegen, wie Matth. 17, 22, u. a., wo Jesus seinen gewaltsamen Tod voraussagend, sich als ὁ υἱὸς τȣ͂ ἀνθρώπȣ bezeichnet, wird durchaus der Contrast einer hohen Würde mit dem schmählichen Schicksale erfordert; so wie Matth. 10, 23. die den ausgesendeten Jüngern gegebene Versicherung, ehe sie in sämmtlichen israelitischen Städten herumgereist sein würden, werde des Menschen Sohn kommen, nur dann Gewicht hatte, wenn durch diesen Ausdruck eine bedeutende Person bezeichnet war. Welche Würde und Bedeutung aber jene Worte anzeigten, darüber gibt die Vergleichung von Matth. 16, 28. Aufschluß, wo gleichfalls von einem ἔρχεσθαι des Menschensohns, aber mit dem Beisatz: ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτȣ͂, die Rede ist; ein Beisatz, der nur das messianische Reich, also der υἱὸς τȣ͂ ἀνθρώπȣ nur den Messias, bedeuten kann.

Inwiefern nun aber ein so unbestimmt klingender Ausdruck gerade den Messias bezeichnen könne, ist aus Matth. 26, 64. parall. zu ersehen. Hier ist von einem Kommen des Menschensohns ἐπὶ τῶν νεφελῶν τȣ͂ ȣ̓ρανȣ͂ die Rede, mit unver-

---

[2]) So nach Herder z. B. Köster, im Immanuel, S. 265.
[3]) Lücke, Comm. zum Joh. 1, S. 397 f.
[4]) Z. B. Grotius.

kennbarer Beziehung auf Dan. 7, 13 f., wo es, nachdem von dem Untergang der vier Thiere gehandelt war, heißt: Ich sah in nächtlichen Gesichten, und siehe mit den Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn (כְּבַר אֱנָשׁ, ὡς υἱὸς ἀνθρώπȣ, LXX.) und man brachte ihn vor den Alten der Tage, und ihm ward Herrlichkeit und Königreich gegeben, daß alle Völker ihm dienen, und seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft. Indem die vier Thiere V. 17 ff. auf die vier großen Reiche gedeutet werden, deren letztes das macedonische mit seinem Zweige, dem syrischen, ist, und indem nun nach deren Untergang das Reich auf ewige Zeiten dem Volke Gottes gegeben werden soll: so kann unter dem in den Wolken Kommenden nur entweder eine Personification des heiligen Volkes selbst [5]) oder ein vom Himmel stammender Führer desselben, also ein messianisches Wesen, verstanden werden, und diese letztere Deutung war die bei den Juden gewöhnliche. [6]) In dieser Würde freilich ist das beschriebene Subject hier nicht durch den Zug, daß es einem Menschen geglichen, vielmehr durch den andern, daß es in den Wolken des Himmels daher gekommen sei, bezeichnet: wogegen das כְּבַר אֱנָשׁ nur entweder dieß, daß der vom Himmel Kommende darum nicht in einer übermenschlichen Gestalt, etwa eines Engels, sondern in menschlicher erscheinen werde, oder den Gegensatz der Humanität des zu erwartenden Reichs der Heiligen gegen die durch Thiergestalten symbolisirte Inhumanität der früheren Reiche auszudrücken zu können scheint. [7]) Daher haben zwar die späteren Juden der Stelle einen wesentlicheren Zug zur Bezeichnung des Messias entnommen, wenn sie ihm von seinem Kommen

---

5) So unter den Juden Abenesra, s. Hävernick, Comm. zum Daniel S. 244.

6) Schöttgen, horae, 2, S. 63. 73. Hävernick, a. a. O. S. 243. f.

7) S. die vornehmsten Ansichten bei Hävernick, a. a. O. S. 242 f.

עַם־עֲנָנֵי שְׁמַיָּא den Namen Anani beilegten: [8]) indessen ist auch das ganz im jüdischen Geschmacke, einen bloßen Nebenzug, wie hier die Vergleichung mit einem Menschensohn, zur stehenden Bezeichnung einer Person oder Sache zu machen. [9]) Mußte so der Ausdruck *ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ* nothwendig an die auf den Messias bezogene Stelle des Daniel erinnern: so konnte Jesus denselben unmöglich so oft, und zwar in Verbindungen, welche auf den Messias deuteten, gebrauchen, ohne diesen dadurch bezeichnen zu wollen.

Weit eher, als die Annahme, er habe mit dem besprochenen Ausdrucke sich selbst ohne Bezug auf die messianische Würde gemeint, ließe sich vielleicht die umgekehrte Vermuthung begründen, er möchte wohl öfters, wenn er vom *υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ* sprach, den Messias, aber ohne Bezug auf seine Person, gemeint haben. Wenn er Matth. 10, 23. bei der ersten Aussendung der Zwölfe zur Verkündigung des Gottesreichs diese über die ihnen bevorstehenden Verfolgungen durch die schon angeführte Versicherung beruhigt, sie werden nicht in allen israelitischen Städten herumgekommen sein, *ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ*: so würde man, diesen Ausspruch für sich genommen, um so eher an eine dritte Person denken, deren baldige messianische Ankunft Jesus verspreche, als er selber, der Redende, ja bereits gekommen war, und man vorläufig nicht sieht, wie er sein Kommen als ein erst bevorstehendes darstellen könne. Ebenso, wenn Jesus Matth. 13, 37 ff. den *σπείρων* der Parabel als den *υἱὸς τȣ̃*

---

8) Schöttgen, horae 2, S. 73.

9) Man denke nur an die Bezeichnung jener Davidischen Elegie 2. Sam. 1, 17 ff. durch קֶשֶׁת, und an die Benennung des Messias als צֶמַח. Hätte Schleiermacher diese jüdische Bezeichnungsweise beachten mögen, so hätte er nicht die Beziehung des *υἱὸς τȣ̃ ἀ.* auf die Danielische Stelle einen sonderbaren Einfall nennen können (Glaubensl. §. 99. S. 99. Anm.).

ἀνθρώπου deutet, welcher am Ende der Tage Ernte und Gericht halten werde: so könnte er an und für sich auch hier auf den Messias als eine dritte, von ihm verschiedene Person hinweisen. Nicht minder, wenn er 16, 27 f., um den Satz zu begründen, daß ein Schaden an der ψυχὴ durch den Gewinn des κόσμος ὅλος nicht zu ersetzen sei, auf die baldige Zukunft des Menschensohns zur Vergeltung verweist: so konnte gar wohl auch ein messianischer Vorläufer auf diese Art den nach ihm Kommenden ankündigen. Endlich in den zusammenhängenden Reden Matth. 24, 25. parall. könnte sich Manches sogar leichter begreifen zu lassen scheinen, wenn man annehmen dürfte, daß der Redende hier unter dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, dessen παρουσία er beschreibt, einen Andern als sich selbst verstanden habe.

Doch bei Weitem nicht auf alle Fälle, in welchen Jesus den Ausdruck gebraucht, ist diese Erklärung anwendbar. Wenn er den Menschensohn nicht als einen erst zu erwartenden, sondern als einen bereits gekommenen und gegenwärtigen darstellt, wie Matth. 18, 11., wo er sagt: ἦλθε γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός· wenn er von ihm selbst verrichtete Handlungen durch die dem Menschensohn zustehende Vollmacht rechtfertigt, wie Matth. 9, 6.; wenn er Marc. 8, 31 ff. vgl. Matth. 16, 22. von dem des Menschen Sohne bevorstehenden Leiden und Tode mit dem Erfolge spricht, daß Petrus ausruft: οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο: so kann er in diesen und ähnlichen Fällen unter dem υἱὸς τ. ἀ. nur sich selbst verstanden haben. Und sogar jene Stellen, welche wir, isolirt genommen, der Deutung auf eine von Jesu verschiedene messianische Person fähig gefunden haben, verlieren, wenn wirklich alles dasjenige, was jetzt im Zusammenhang mit denselben steht, in dieser Verbindung gesprochen worden ist, diese Fähigkeit. Möglicherweise indessen könnten ja hier von den Referenten entweder Aussprüche in Verbindung gesetzt sein, die es ursprünglich nicht waren, oder von der späteren Ueberzeugung von Jesus als dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου aus das ursprünglich

nur von dem letzteren Gesagte in unmittelbare Beziehung zu dem ersteren gebracht.

Neben der Thatsache also, daß in vielen Fällen Jesus sich selbst als den Menschensohn bezeichnet hat, bliebe uns die Möglichkeit, daß er in manchen andern auch eine von ihm verschiedene Person damit gemeint haben könnte, welche letzteren Fälle dann der Zeit nach natürlich vor die ersteren zu stellen wären. Ob daher jene Möglichkeit zur Wirklichkeit zu erheben ist, wird davon abhängen, ob sich in der Zeit, aus welcher wir Aussprüche von Jesu haben, ein Abschnitt findet, in welchem er sich noch nicht als den Messias gefaßt hatte?

§. 62.

Wie bald Jesus sich als Messias gefaßt, und bei Andern als solcher Anerkennung gefunden habe.

Daß Jesus die Ueberzeugung, der Messias zu sein, gehabt und ausgesprochen habe, steht als unbestreitbare Thatsache fest. Nicht allein hat er den evangelischen Berichten zufolge, außer den so eben erwogenen Aussprüchen, die Anerkennung der Jünger, daß er der *Χριςὸς* sei (Matth. 16, 16 f.), und die Begrüßung des Volks: *ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυὶδ* (21, 15 f.), mit Wohlgefallen aufgenommen; nicht nur sich selbst wiederholt, wie vor Privatpersonen (Joh. 4, 26. 9, 37. 10, 25.), so auch vor Gerichte (Matth. 26. 64. vgl. Joh. 18, 37.), für den Messias erklärt: sondern, was die Hauptsache ist, daß den Gestorbenen seine Jünger als den Messias festhielten und verkündigten, läßt sich nicht begreifen, wenn nicht der Lebende schon durch bestimmte Erklärungen diese Ueberzeugung in ihnen gepflanzt hatte.

Auch die nähere Frage, wie bald Jesus angefangen habe, sich selbst für den Messias zu erklären, und von Andern für denselben gehalten zu werden, beantworten sämmtliche Evangelisten zunächst einstimmig dahin, daß er von seiner Taufe an jene Rolle übernommen habe. Alle lassen bei der Taufe Jesu

Dinge sich ereignen, die ihn selbst, sofern er es nicht schon vorher war, und alle, welche den Erzählungen darüber Glauben schenkten, von seiner Messianität überzeugen mußten, und wie hierauf nach Johannes die ersten Jünger ihn gleich beim ersten Zusammentreffen in dieser Würde anerkennen (1, 42 ff.): so hat er nach Matthäus (7, 21 ff.) gleich zu Anfang seiner Lehrthätigkeit in der Bergrede sich als Weltrichter, mithin als Messias, dargestellt.

Bei näherer Betrachtung jedoch thut sich in dieser Hinsicht zwischen der synoptischen und der johanneischen Darstellung eine merkliche Abweichung hervor. Während nämlich bei Johannes Jesus seinem Bekenntniß, die Jünger und seine Anhänger unter dem Volk ihrer Ueberzeugung, daß er der Messias sei, durchweg getreu bleiben: so sind bei den Synoptikern gleichsam Rückfälle zu bemerken, indem auf Seiten der Jünger und des Volks die in früheren Fällen ausgesprochene Ueberzeugung von Jesu Messianität im Verlaufe der Erzählung zuweilen wieder verschwindet, um einer weit niedrigeren Ansicht von ihm Platz zu machen, und auch Jesus selbst mit der früher unumwunden gegebenen Erklärung in späteren Fällen mehr zurückhält. Dieß ist zwar besonders auffallend, wenn man die synoptische Darstellung gegen die johanneische hält; aber auch jene für sich betrachtet, ist das Ergebniß ein ähnliches.

Das Volk soll nach Johannes (6, 15.) in Folge der wunderbaren Speisung Lust bekommen haben, Jesum als (messianischen) König auszurufen: wogegen den ersten Evangelisten zufolge entweder um dieselbe Zeit (Luc. 9, 18 f.), oder noch etwas später (Matth. 16, 13 f. Marc. 8, 27 f.), die Jünger ihm als die Ansicht des Volks über ihn nur dieß zu berichten wissen, daß die Einen ihn für den (wiedererstandenen) Täufer, die Andern für Elias, die Dritten für Jeremias oder sonst einen Propheten halten. Indeß mit Grund kann in Bezug auf jene johanneische Stelle, so wie auch in Bezug auf die synoptische Matth. 14, 33., laut welcher um ein Ziemliches vor jener von Jesu über die Volksmeinung eingezogenen Erkundigung

die mit ihm im Schiffe befindlichen Leute,[1]) als er den Sturm durch ein Wort gestillt hatte, ihm als υἱὸς θεῦ zu Füßen fielen, geltend gemacht werden, daß gar wohl in Folge besonderer Eindrücke Einzelne in begeisterten Augenblicken auf den Gedanken, er möchte der Messias sein, kommen konnten, während die allgemeine und ruhige Volksstimme ihn noch immer bloß als Propheten beurtheilte.

Schwieriger ist die Abweichung, welche die Jünger betrifft. Während bei Johannes Andreas schon nach seiner ersten Zusammenkunft mit Jesus seinem Bruder sagt: εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν (1, 42.); ebenso Philippus ihn dem Nathanael als den von Moses und den Propheten Geweissagten bezeichnet (V. 46.); sofort Nathanael selbst ihn als den υἱὸς τῦ θεῦ und βασιλεὺς τῦ Ἰσραήλ begrüßt (V. 50.); das spätere Bekenntniß des Petrus aber (6, 69.) nur als wiederholte Versicherung des längst Anerkannten erscheint: geht bei den ersten Evangelisten erst nach langem Zusammensein mit ihm und kurz vor seinem Leiden dem den Uebrigen voraneilenden Petrus die Einsicht auf, daß Jesus der Χριςὸς, ὁ υἱὸς τῦ θεῦ τῦ ζῶντος sei (Matth. 16, 16. parall.). Unmöglich konnte dieses Bekenntniß auf Jesum so starken Eindruck machen, daß er nach Matthäus (V. 17.) den Petrus um desselben willen selig pries, und seine Einsicht als eine ihm zu Theil gewordene göttliche Offenbarung darstellte, nach allen dreien aber (16, 20. 8, 30. 9, 21.) den Jüngern, wie erschrocken, die weitere Ausbreitung der von Petrus ausgesprochenen Ueberzeugung verbot: wenn diese eine im Kreise seiner Jünger längst gehegte Ansicht, und nicht vielmehr ein neues, dem Petrus jetzt eben aufgegangenes, und dadurch erst den übrigen zum Bewußtsein gebrachtes Licht war.

---

[1]) Daß durch den Ausdruck οἱ ἐν τῷ πλοίῳ außer den Jüngern noch andre, Jesu ferner stehende Personen bezeichnet seien, darüber s. Fritzsche z. d. St.

Ebenso schwierig ist die dritte Abweichung, welche die eignen Erklärungen Jesu über seine Messianität betrifft. Nach Johannes bestätigt er nicht bloß gleich Anfangs die Huldigung, welche ihm Nathanael als dem Sohne Gottes und König Israels darbringt, als den richtigen Glauben (πιςεύεις), und bezeichnet sich sofort durch den messianischen Titel, Menschensohn (1, 51 f.): sondern auch den Samaritern gibt er sich nach seinem ersten Festbesuch (4, 26. 39 ff.), und den Juden auf dem zweiten (5, 46.), als den von Moses geweissagten Messias zu erkennen. Nach den Synoptikern hingegen verbietet er nicht allein in dem angeführten und vielen andern Fällen die Ausbreitung der Ueberzeugung von seiner Messianität in weiteren Kreisen, sondern wenn er bei der oben bezeichneten Gelegenheit seine Jünger fragt: ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; (Matth. 16, 15) so scheint er gewünscht zu haben, daß sie selbst aus seinen messiaswürdigen Reden und Thaten auf die Einsicht von seiner Messianität kommen möchten, [2]) und

[2]) In dieser Hinsicht macht übrigens die Art und Weise Schwierigkeit, wie Jesus nach Matthäus die Frage nach der Meinung der Leute von ihm ausgedrückt haben soll, nämlich: τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, τὸν υἱὸν τȣ͂ ἀνθρώπȣ; d. h. welche Ansicht haben die Leute von mir, der ich der Messias bin? Diese vorgreifende Erklärung haben die Ausleger auf verschiedene Weise zu entfernen gesucht. Die Einen (z. B. Beza) fassen den Beisatz nicht als eigene Aussage Jesu über seine Person, sondern als nähere Bestimmung der Frage: wofür halten mich die Leute? etwa für den Messias? Allein dieß wäre eine Suggestivfrage, welche, wie Fritzsche richtig bemerkt, ein Haschen nach dem Messiastitel verrathen würde, wie es Jesu sonst nicht eigen war. Daher wollen Andre (wie Paulus, Fritzsche) dem υἱὸς τ. ἀ. die allgemeine Bedeutung: dieser Mensch hier, geben, was jedoch nach dem früher Ausgeführten nicht angeht. Will man daher nicht die fraglichen Worte geradezu für einen Zusatz halten, welchen der Verfasser des ersten Evangeliums aus seiner Ueberzeugung heraus Jesu am unrechten Orte in den Mund gelegt habe: so muß man mit de Wette (exeget. Handb. 1, 1, S. 86 f.) den Ausdruck: ὁ υἱὸς τȣ͂ ἀνθρώπȣ zwar als eine Bezeichnung des Messias, aber als eine bloß indirecte, in der Art betrachten, daß derselbe zwar für

wenn er die hierauf von Petrus geäußerte Ueberzeugung einer Offenbarung des himmlischen Vaters zuschreibt, so kann nicht er selbst schon früher den Jüngern diese Eröffnung gemacht haben, weder in der Art, wie Johannes berichtet, noch auch nur so, wie er bei Matthäus in der Bergrede und sonst sich unumwunden die messianische Stellung gibt; man müßte denn annehmen, die Jünger haben früher seiner Versicherung nicht geglaubt, und den in Petrus entstandenen Glauben daran schreibe nun Jesus einem höheren Einflusse zu.

Indem so die synoptische Darstellung in diesem Punkte nicht allein der johanneischen, sondern auch sich selbst widerspricht: so scheint sie gegen die letztere, in sich einstimmige, unbedingt aufgegeben werden zu müssen, und mit Recht hat ihr die Kritik den Vorwurf einer Verwirrung der messianischen Oekonomie im Leben Jesu gemacht. [3]) Doch wir dürfen auch hier unseres sonst bewährten Kanons nicht vergessen, daß bei verherrlichenden Relationen, wie unsre Evangelien sind, in streitigen Fällen immer diejenige Angabe die minder glaubwürdige ist, welche jenem Zwecke der Verherrlichung am meisten entspricht. Dieß aber ist hier mit der johanneischen Darstellung der Fall, nach welcher Jesus von Anfang bis zu Ende seiner öffentlichen Wirksamkeit im unveränderten messianischen Glanze strahlt, während er bei den Synoptikern in dieser Hinsicht gleichsam einem Wechsel des Lichtes unterworfen ist. Hat auf diese Weise die Darstellung der drei ersten Evangelisten ein Kriterium größerer Wahrscheinlichkeit für sich: so kann sie doch in der Ordnung, in welcher sie auf unumwundene Erklärungen und Anerkenntnisse der Messianität Jesu wieder ein Nichtwissen und Verbergen derselben folgen läßt, unmöglich richtig sein; sondern wir müssen annehmen, die Synoptiker

---

Jesum und diejenigen, welcher von seiner Messianität schon wußten, mit Bezug auf Daniel den Messias, für die Uebrigen aber nur soviel als: dieser Mensch, bedeutete.

3) Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f. S. 28 f.

haben zwei verschiedene Abschnitte des öffentlichen Lebens Jesu untereinandergebracht, in deren zweitem er erst mit der Erklärung, der Messias zu sein, hervorgetreten sei. Wirklich finden wir ja die Losung, mit welcher Jesus zuerst öffentlich auftrat, von der des Johannes, der doch nur Vorläufer sein wollte, in keinem Worte verschieden: es ist dasselbe *μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Matth. 4, 17.), wie es zuvor der Täufer ausgesprochen hatte (3, 2.); ein Ruf, mit welchem Einer wie der Andere noch nicht die Rolle des Messias, der das Himmelreich als gegenwärtiges eröffnet, sondern nur die eines Lehrers, der auf dasselbe als künftiges hinweist, übernahm.[4]) Mit Recht hat daher die neueste Kritik des ersten Evangeliums alle diejenigen von demselben berichteten Reden und Thaten, durch welche sich Jesus unumwunden für den Messias gab, oder in deren Folge er die laute Anerkennung, daß er der Messias sei, frei gewähren ließ, wenn sie vor der eigenen Erklärung Jesu (Joh. 5.) oder vor dem apostolischen Bekenntniß (Matth. 16.) erzählt werden, für eine Sünde des Verfassers entweder gegen die Chronologie, oder gegen die buchstäbliche Treue erklärt;[5]) wobei nur zu bevorworten ist, daß die Stellung dieses Bekenntnisses kurz vor der Leidensgeschichte, da hier in jedem Falle chronologische Verwirrung stattfindet, uns keineswegs zu der Annahme nöthigt, erst so spät sei Jesus von seinen Jüngern als Messias anerkannt worden: sondern jenes Bekenntniß kann auch in frühere Zeiten ihres Zusammenlebens gehören. Das aber begreift man hiebei nicht, wie jener Vorwurf nur das erste, oder überhaupt bloß die synoptischen, und nicht in noch weit stärkerem Grade das vierte Evangelium treffen soll. Denn verzeihlicher ist es doch immer, wenn uns die ersten Evangelisten die Denkmale aus

---

4) Jene Unterscheidung zweier Abschnitte im öffentlichen Leben Jesu machen auch Fritzsche, Comm. in Matth. S. 213. 536. und Schneckenburger a. a. O.

5) Schneckenburger, a. a. O. S. 29.

dem vormessianischen Abschnitte des öffentlichen Lebens Jesu in unrichtiger Stellung geben, als wenn das vierte sie gar nicht gibt; erträglicher, wenn jene die beiden Abschnitte vermischen, als wenn dieses den früheren ganz verwischt.

Hat aber auf diese Weise Jesus sich nicht gleich von Anfang für den Messias ausgegeben, so fragt sich: unterließ er dieß, weil er auch für sich selbst erst später zu der Ueberzeugung von seiner Messianität gelangte; oder hatte er diese für sich zwar schon von seinem öffentlichen Auftritt an, verbarg sie aber aus gewissen Rücksichten? Um hierüber zu entscheiden, muß ein bereits erwähnter Punkt noch genauer erwogen werden. Bei den Wunderheilungen Jesu ist es in den ersten Evangelien, doch so, daß auch im vierten sich Aehnliches findet, fast stehende Formel, daß Jesus durch ein ὅρα μηδενὶ εἴπῃς oder etwas Aehnliches dem Geretteten die Ausbreitung der Sache verbietet, wie dem Aussätzigen, Matth. 8, 4. parall.; den Blinden, Matth. 9, 30.; einer Anzahl von Geheilten, Matth. 12, 16.; den Eltern des wiederbelebten Mädchens, Marc. 5, 43; namentlich aber legte er den Dämonischen Schweigen auf, Marc. 1, 34. 3, 12., und Joh. 5, 13. heißt es nach der Heilung des 38jährigen Kranken: ὁ Ἰ. ἐξένευσεν, ὄχλȣ ὄντος ἐν τῷ τόπῳ. Ebenso verbot er den Dreien, welche mit ihm auf dem Verklärungsberge gewesen waren, die Bekanntmachung dieser Scene (Matth. 17, 9.), und nach dem Bekenntniß Petri den Jüngern die Verbreitung der in demselben enthaltenen Ansicht von ihm (Luc. 9, 21.). Was Jesus mit jenem Verbote beabsichtigte, war schwerlich, wie die Erklärer meistens annehmen,[6]) ein nach Umständen Verschiedenes: so daß es bald auf den Gemüthszustand des Geheilten, bald auf die Stimmung des Volks, bald auf die Lage Jesu sich bezogen hätte; sondern bei der wesentlichen Gleichheit der Umstände, unter welchen er es den Leuten auflegt, wird wohl, wenn irgend einmal ein

---

[6]) Fritzsche, in Matth. p. 309. vgl. 352. Olshausen, S. 265.

glaubhafter Grund davon in den Evangelien angedeutet ist, dieser auch auf die übrigen Fälle, in welchen jenes Verbot gegeben wird, anzuwenden sein. Dieser Grund ist zunächst kein anderer, als der Wunsch, den Glauben, daß er der Messias sei, sich nicht zu sehr verbreiten zu lassen. Wenn es nämlich Marc. 1, 34. heißt, Jesus habe die Dämonen, welche er austrieb, nicht reden lassen, ὅτι ᾔδεισαν αὐτὸν, und wenn er nach Marc. 3, 12. den Dämonen, und nach Matth. 12, 16. den geheilten Kranken einschärft, ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν: so sollten offenbar jene ihn nicht als denjenigen bekannt machen, als welchen sie ihn vermöge ihres tieferen dämonischen Blickes, diese nicht als denjenigen, als welchen sie ihn aus der ihnen zu Theil gewordenen wundervollen Heilung kannten, nämlich als den Messias. Warum er dieß nicht wollte, davon hat man den Grund gewöhnlich unter Beiziehung von Joh. 6, 15. darin gesucht, daß er eine Aufregung der politischen Messiasidee der Menge und daraus entspringende Unruhen habe verhüten wollen. [7]) Dieß wäre ein triftiger Grund; doch stellen die Synoptiker die Sache eher so, als wäre es theils Werk der Demuth gewesen, [8]) wie denn Matthäus (12, 19.) im Zusammenhang eines solchen Verbots das jesaianische Orakel vom geräuschlos wirkenden Knecht Gottes (Jes. 42, 1. f.) auf Jesum anwendet; theils, und zwar überwiegend, hat es das Ansehen, als hätte sich Jesus bei seiner Messianität fürchten müssen, als wäre der Messias, wenigstens ein solcher, wie Jesus war, schon zum Voraus durch die jüdische Hierarchie in die Acht erklärt gewesen.

Wenn es nach allem diesem scheinen könnte, als hätte Jesus nur äußerer Rücksichten wegen mit einer offenen Erklärung noch zurückgehalten, während er für sich von seiner

---

7) Fritzsche, p. 352. Olshausen, a. a. O.

8) Dem steht die Ansicht des Fragmentisten gerade entgegen, welcher jenem Verbote durchaus die Absicht unterlegt, die Leute nur desto begieriger zu machen. Vom Zweck Jesu und s. Jünger, S. 141 f.

Messianität schon von Anfang an überzeugt gewesen sei: so kann doch das Letztere schon nach demjenigen nicht wohl angenommen werden, was wir oben gesehen haben, daß Jesus am Anfang ganz nur mit derselben Verkündigung wie der Täufer, welche bei ihm schwerlich einen andern Sinn hatte, als bei diesem, nämlich auf den kommenden Messias hinzuweisen, aufgetreten ist. Hiernach erscheint die Annahme als die natürlichste, Jesus, der zuerst ein Schüler des Täufers war, nach dessen Verhaftung aber als Verkündiger der μετάνοια und der nahenden βασιλεία τῶν ὀρανῶν in seine Fußtapfen trat, habe sich Anfangs wirklich, unerachtet seines liberaleren und großartigeren Geistes, doch nur dieselbe Stellung zum Messiasreich, wie der Täufer, gegeben, und erst allmählig zu dem Gedanken, selbst der Messias zu sein, sich erhoben. Bei dieser Annahme erklären sich die zuletzt erwogenen Verbote, namentlich dasjenige, welches Jesus an das Bekenntniß des Petrus anschloß, auf die einfachste Weise. So oft nämlich der Gedanke, er möchte der Messias sein, durch irgend etwas bei Andern erregt, und ihm von außen entgegengebracht wurde, mußte Jesus gleichsam erschrecken, das laut und bestimmt ausgesprochen zu hören, was er bei sich selber kaum zu vermuthen wagte, oder worüber er doch erst seit Kurzem mit sich in's Reine gekommen war. Da indeß die Evangelisten Jesu solche Verbote bisweilen ganz am unrechten Orte in den Mund legen, wie z. B. Matth. 8, 4. nach einer im Gedränge des Volks vollbrachten Heilung es nichts nützen konnte, dem Geheilten die Ausbreitung der Sache zu verbieten: [9]) so mag es sein, daß in der evangelischen Ueberlieferung, welche durch das Geheimnißvolle, das in jenem von Jesu gespielten Incognito lag, sich angezogen fand, [10]) die derartigen Fälle unhistorisch vervielfältigt worden sind.

---

[9]) Fritzsche, S. 309.

[10]) Vgl. Schleiermacher, über den Lukas, S. 74.

§. 63.

Jesus als ὁ υἱὸς τῦ θεῦ.

Den Ausdruck: ὁ υἱὸς τῦ θεῦ, haben wir Luc. 1, 35. in der engsten, eigentlich physischen Bedeutung gefunden, indem dort Jesus vermöge seiner unmittelbaren Erzeugung durch den göttlichen Geist so genannt worden war. Umgekehrt im allerweitesten moralischen und metaphorischen Sinne findet sich der Ausdruck Matth. 5. 45., wenn diejenigen, welche in der Feindesliebe Gott nachahmen, als Söhne des himmlischen Vaters bezeichnet werden. In einem mittleren Sinne, welchen wir den metaphysischen nennen können, weil er mehr als eine bloße Aehnlichkeit der Willensrichtung, und doch nicht das Verhältniß wirklicher Vaterschaft, sondern eine innere Gemeinschaft des Wesens enthält, kommt der Ausdruck besonders häufig im vierten Evangelium vor, wenn Jesus von sich sagt, er rede und thue nichts von ihm selber, sondern nur was er als Sohn vom Vater gelernt habe (5, 19. 12, 49. und sonst), welcher übrigens in ihm (17, 21.), und unerachtet seiner Erhabenheit über ihn (14, 28.) doch auch wieder Eins mit ihm sei (10, 30.). Der Ausdruck kommt aber noch in einem vierten ganz eigenthümlichen Sinne vor. Wenn (Matth. 4, 3.) der Teufel Jesum unter der Voraussetzung: εἰ υἱὸς εἶ τῦ θεῦ, zum Verwandeln der Steine auffordert; wenn Nathanael zu Jesu sagt: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τῦ θεῦ, ὁ βασιλεὺς τῦ Ἰσραήλ (Joh. 1, 50.); wenn Petrus bekennt: σὺ εἶ ὁ Χριςὸς, ὁ υἱὸς τῦ θεῦ τῦ ζῶντος (Matth. 16, 16. vgl. Joh. 6, 69.); wenn Martha ihren Glauben an Jesum so ausspricht: ἐγὼ πεπίςευκα, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριςὸς, ὁ υἱὸς τῦ θεῦ (Joh. 11, 47.); wenn der Hohepriester Jesum beschwört, ihm zu sagen, ob er sei ὁ Χριςὸς, ὁ υἱὸς τῦ θεῦ; (Matth. 26, 63.): so will weder der Teufel etwas Anderes sagen, als: wenn du der Messias bist; noch läßt in den übrigen Stellen die Verbindung des υἱὸς τῦ θεῦ mit Χριςὸς und βασιλεὺς verkennen, daß es Exegese des Messiasbegriffs ist.

Wiefern dieß,[1]) das kann schon aus dem erhellen, was bereits gelegentlich bemerkt werden mußte, daß Hos. 11, 1. 2 Mos. 4, 22. das Volk Israel, und ebenso 2 Sam. 7, 14. Ps. 2, 7. (vgl. 89, 28.) der König dieses Volkes, als Sohn und Erstgeborener Gottes bezeichnet ist. Sohn Gottes wurde der König (wie das Volk) der Israeliten nach der Stelle aus 2 Sam. in Beziehung auf das besondre und unmittelbare Erziehungs- und Liebesverhältniß genannt, in welches Jehova zu demselben treten wollte; wozu nach der Stelle aus dem zweiten Psalm noch der weitere Grund kommt, daß, wie menschliche Könige einen Sohn zum Mit- oder Unterregenten anzunehmen pflegen, so der israelitische König von Jehova, dem höchsten Herrscher, mit der Verwaltung seiner Lieblingsprovinz beauftragt ist. Daß diese, ursprünglich auf jeden im Sinne der Theokratie regierenden israelitischen König anwendbare Bezeichnung mit der Entfaltung des Begriffs eines Messias vorzugsweise auf diesen, als den geliebtesten Sohn und gewaltigsten Statthalter Gottes auf Erden, bezogen werden mußte, erhellt von selbst.

Ist also dieß die ursprüngliche, historische Bedeutung des Ausdrucks ὁ υἱὸς τȣ̃ Θεȣ̃ in seiner Anwendung auf den Messias: so fragt sich: kann ihn auch Jesus nur in dieser, oder auch in einer der drei zuerst angeführten Bedeutungen von sich gebraucht haben? Zuerst in dem engsten physischen Sinne wird er Jesu gar nicht in den Mund gelegt, sondern dem verkündigenden Engel Luc. 1, 35.; was mithin lediglich der Evangelist zu verantworten hat. In dem mittleren, metaphysischen Sinne, in welchem er Wesenseinheit und Lebensgemeinschaft mit Gott bedeutet, könnte, scheint es, Jesus selbst den Ausdruck gar wohl genommen haben, indem er den seinen Volksgenossen geläufigen theokratischen Sinn desselben für sich umbildete. Die zahlreichen johanneischen Aussprüche dieser

---

[1]) Vgl. über das Folgende die treffliche Ausführung von Paulus, in der Einleitung zum Leben Jesu, 1, a, S. 28 ff.

Richtung könnten freilich dem zu widersprechen scheinen, was bei den Synoptikern (Marc. 10, 17. f. Luc. 18, 18. f.)[2]) Jesus einem Jünglinge, der ihn mit διδάσκαλε ἀγαθὲ anredet, zur Antwort gibt: τί με λέγεις ἀγαθόν· ȣδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός — wo also Jesus den Unterschied zwischen ihm und Gott so streng festhält, daß er das Prädicat des (schlechthin) Guten von sich ablehnt, und es nur Gott vorbehalten wissen will. Daß nun Jesus jene Benennung nur in Bezug auf den Jüngling, der ihn bloß für einen menschlichen Lehrer hielt, als eine vom Standpunkte dieser Ansicht aus ihm nicht gebührende, zurückgewiesen habe, ohne damit läugnen zu wollen, daß er an sich und nach richtiger Ansicht wirklich der ἀγαθὸς sei, in welchem sich der einzig gute Gott, als in seinem Ebenbilde, spiegle: dieß mit Olshausen zu behaupten, heißt voraussetzen, was erst zu beweisen ist, daß die johanneischen Aussprüche Jesu über sich selber mit den synoptischen ganz nur auf gleicher Linie stehen. Wohl aber macht sich von Seiten der Synoptiker selbst die Stelle geltend, wo Jesus sich rühmt: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τȣ̃ πατρός μȣ· καὶ ȣδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατήρ· ȣδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ ᾧ ἐὰν βȣ́ληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι (Matth. 11, 27.). Beide synoptische Stellen ineinandergerechnet, dürfte sich wohl der Sinn ergeben, das Jesus in Bezug auf Erkenntniß und Willen zwar mit Gott in innigster Gemeinschaft stehe: doch so, daß das Prädicat des schlechthin Guten, ebenso wie das absolute Wissen, z. B. um die ἡμέρα καὶ ὥρα des jüngsten Tags (Marc. 13, 32. parall.), ausschließlich Gott vorbehalten, mithin die Gränzlinie zwischen Göttlichem und Menschlichem streng gezogen bliebe. Ob nun gleich auch im vierten Evangelium Jesus äußert: ὁ πατήρ μȣ μείζων μȣ ἐςὶ (14, 28.): so läßt sich doch wohl noch fragen,

---

2) Wenn auch in der Parallelstelle bei Matthäus (19, 16 f.) eine andere Lesart vorgezogen wird: so fragt sich doch immer noch, ob seine Darstellung oder die der beiden andern den Vorzug verdient?

ob mit der synoptischen Zurückweisung des ἀγαϑὸς die zahlreichen johanneischen Reden von durchaus entgegengesetzter Richtung sich so ganz ohne Schwierigkeit vertragen? Nächstdem muß es in Bezug auf das vierte Evangelium Wunder nehmen, daß hier Jesus den theokratischen Sinn des Ausdrucks υἱὸς τȢ̃ ϑεȢ̃ ganz ignorirt, und den metaphysischen, in welchem er denselben in diesem Evangelium gebraucht, nur aus jenem vagen metaphorischen heraus zu rechtfertigen weiß. Wenn er nämlich Joh. 10, 34. ff. für die Befugniß, sich υἱὸς τȢ̃ ϑεȢ̃ zu nennen, auf die Benennung ϑεοὶ, welche im A. T. (Ps. 82, 6.) auch andern Menschen, wie Fürsten und Obrigkeiten, gegeben werde, sich beruft: so fällt es auf, wie Jesus zu diesem so ferne liegenden und precären Argumente greifen konnte, während ihm das schlagende so nahe lag: da im A. T. die theokratischen Könige, oder, nach der damals üblichen Deutung der betreffenden Stellen, der Messias, als Sohn Jehova's bezeichnet sei: so habe somit er, der sich ja V. 25. für den Messias erklärt hatte, vollkommenes Recht, diese Benennung für sich anzusprechen.

Was die Ansichten Anderer über Jesus als Gottessohn betrifft, so kommt in den Anreden wohlgesinnter Personen an ihn zwar auch im vierten Evangelium das υἱὸς τȢ̃ ϑεȢ̃, wie schon bemerkt, einigemale in Verbindungen vor, welche es als bloße Epexegese des Χριςὸς erscheinen lassen: aber die mit Jesu streitenden Ἰȣδαῖοι dieses Evangeliums ignoriren in ihren Angriffen diese Bedeutung des Ausdrucks ebenso, wie dort Jesus in seiner Vertheidigung, und scheinen bloß von der metaphysischen Notiz zu nehmen. Zwar auch bei den Synoptikern ruft der Hohepriester, als Jesus seine Frage, ob er Christus, der Sohn Gottes sei, bejaht, und auf sein Kommen in den Wolken hingewiesen hatte (Matth. 26, 65. parall.), ein ἐβλασφήμησε aus; aber dieß bezieht sich nur auf die nach seiner Ansicht unbefugte Anmaßung der theokratischen Würde des Messias. Dagegen im vierten Evangelium wollen die Juden Jesum, wie er sich als Sohn Gottes darstellt (Joh. 5, 17. f.

10, 30. ff.), tödten, aus dem ausdrücklich angegebenen Grunde, weil er sich dadurch ἴσον τῷ θεῷ, ja sogar ἑαυτὸν θεὸν mache. Während den Synoptikern zufolge der jüdische Hohepriester den Begriff: Sohn Gottes, so sehr als zum Messiasbegriffe mitgehörig betrachtet, daß er in seiner an Jesum gerichteten Frage beide Ausdrücke zusammenstellt: so fassen die Juden bei Johannes den ersten Begriff als so weit über den letztern hinausgehend auf, daß sie zwar die Aussage Jesu, er sei der Messias (10, 25.), geduldig anhören, sobald er sich aber als Sohn Gottes darzustellen anfängt, Steine aufheben. Was in den synoptischen Evangelien als der Vorwurf erscheint, daß Jesus, ein gemeiner Mensch, sich für den Messias ausgebe, das lautet bei Johannes so, daß er als ein bloßer Mensch sich nicht für ein göttliches Wesen ausgeben sollte. Mit Recht wird daher von Olshausen u. A. darauf gedrungen, daß in jenen Stellen des vierten Evangeliums das υἱὸς τῦ θεῦ kein mit Messias gleichbedeutender, sondern ein über den gewöhnlichen Messiasbegriff weit hinausgehender Name sei; [3]) daraus aber zu schließen, daß auch in den drei ersten Evangelien der in Rede stehende Ausdruck mehr als nur den Messias bezeichne, [4]) dazu haben jene Ausleger sofort noch kein Recht. Denn der Frage des Hohenpriesters Matth. 26, 63. ist jede Erklärung nur aufgedrungen, welche das ὁ υἱὸς τῦ θεῦ nicht als Exegese des ὁ Χριςὸς faßt, und wenn in der Parallelstelle bei Lukas die Richter Jesum zuerst fragen, ob er der Χριςὸς sei (22, 67.)? und als er eine directe Antwort abgelehnt, doch auf das Sitzen des Menschensohns zur Rechten Gottes hingewiesen hatte, hastig einfallen: σὺ ὖν εἶ ὁ υἱὸς τῦ θεῦ (V. 70.); hierauf aber, nachdem sie eine bejahende Antwort zu vernehmen geglaubt, ihn bei Pilatus als einen, der sich für Χριςὸν βασιλέα ausgebe, anklagen (23, 2.): so ist wohl nichts

---

[3]) Bibl. Comm. 2, S. 130. 253.
[4]) Olshausen, a. a. O. 1, S. 108 ff.

deutlicher, als daß sie Menschensohn, Gottessohn und Messias als Wechselbegriffe angesehen haben müssen. Es ist also hier eine Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes zuzugestehen, und vielleicht auch eine Schwankung des letzteren für sich, indem er in mehreren Anreden an Jesum die übliche Formel, welche das *υἱὸς τῦ θεῦ* mit *Χριςὸς* oder *βασιλεὺς τῦ Ἰσραὴλ* verband, beibehielt, ohne sich, wie man bei Formeln dieß oft unterläßt, den Unterschied zwischen der Bedeutung, welche das *υἱὸς τ. θ.* in dieser Verbindung haben mußte, und dem Sinn, in welchem er es sonst nahm, zum deutlichen Bewußtsein zu bringen; denn ebensowenig als in der Frage des Hohenpriesters, will sich in der Anrede Nathanaels jener Ausdruck zu einer höheren Bedeutung hinaufschrauben lassen. [5])

Daß nun aber im vierten Evangelium Jesus und seine Gegner die theokratische Bedeutung des Ausdrucks: *υἱὸς τῦ θεῦ* so ganz ignoriren, hat der Verfasser der Probabilien mit Recht bedenklich gefunden; [6]) denn sowohl Jesu als den Juden, mit welchen er es zu thun hatte, mußte diese Bedeutung am nächsten liegen, wofern unter denselben kein alexandrinisch gebildeter war, welchem freilich, wie auch dem vierten Evangelisten als Verfasser des Prologs, das metaphysische Verhältniß des *λόγος μονογενὴς* zu Gott noch näher lag.

§. 64.

Jesu Sendung und Vollmacht; seine Präexistenz.

In Bezug auf die Erklärungen Jesu über seine göttliche Sendung und Vollmacht stimmen die vier Evangelien überein. Wie jeder Prophet, so ist auch er von Gott gesendet (Matth. 10, 40. Joh. 5, 23 f. 56 f. und sonst), handelt und redet im

---

5) Wie dieß gleichwohl Olshausen versucht, 2. S. 70 f.

6) S. 53 f. 85.

Auftrag und unter unmittelbarer Leitung Gottes (Joh. 5, 19 ff.), er ist im ausschließlichen Besitze der adäquaten Gotteserkenntniß, die er allein den Menschen mittheilen kann (Matth. 11, 27. Joh. 3, 13.). Als dem Messias ist ihm von Gott alle Gewalt übergeben (Matth. 11, 27.), zunächst über das von ihm zu stiftende und zu regierende Reich und dessen Mitglieder (Joh. 10, 29. 17, 6.), dann aber auch über alle Menschen überhaupt (Joh. 17, 2.), und selbst über die äußere Natur: somit über die ganze Welt (Matth. 28, 18.), sofern ohne eine durchgreifende Revolution in dieser das messianische Reich nicht begründet werden kann. Bei einstiger Eröffnung dieses Reiches hat Jesus als Messias die Vollmacht, die Todten zu erwecken (Joh. 5, 28.), und das Gericht, die Scheidung derer, welche der Theilnahme am Gottesreiche würdig sind, von den Unwürdigen, vorzunehmen (Matth. 25, 31 ff. Joh. 5, 22. 29.); lauter Befugnisse, welche die jüdische Zeitvorstellung dem Messias zuschrieb, [1]) welche also auch Jesus, hatte er sich einmal als Messias gefaßt, auf sich scheint haben übertragen zu müssen.

Nicht ebenso einstimmig sind die Evangelisten in einem andern Punkte. Während nämlich nach den Synoptikern Jesus zwar für Gegenwart und Zukunft die höchste menschliche Würde und das erhabenste Verhältniß zur Gottheit sich zuschreibt, über den Anfang seines menschlichen Daseins aber nicht zurückgeht: so finden sich im vierten Evangelium mehrere Reden Jesu, welche die Behauptung einer Präexistenz desselben vor seiner menschlichen Erscheinung in sich schließen. Zwar, wenn in diesem Evangelium Jesus sich als den vom Himmel auf die Erde Herabgekommenen bezeichnet (Joh. 3, 13. 16, 28.): so läßt sich dieß für sich genommen leicht als bloß bildliche Bezeichnung eines höheren, göttlichen Ursprungs fassen.

---

[1]) Bertholdt, Christol. Jud. §§. 8. 35. 42.

Schon schwerer, doch möglicherweise vielleicht, könnte die Behauptung Jesu: πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι (Joh. 8, 58.) mit dem Socinianer Crell von einem bloß idealen Sein in der Vorherbestimmung Gottes; die Bitte an den Vater aber Joh. 17, 5., ihm die δόξα zu gewähren, welche er πρὸ τȣ̃ τὸν κόσμον εἶναι bei ihm gehabt habe, von Verleihung einer Jesu von jeher zugedachten Herrlichkeit verstanden werden. Hören wir nun aber noch Joh. 6, 62. Jesum von einem ἀναβαίνειν des Menschensohns, ὅπȣ ἦν τὸ πρότερον, sprechen: so ist dieß theils für sich, theils in Verbindung mit den übrigen Stellen eine zu bestimmte Bezeichnung eines früheren Seins, als daß wir dabei bleiben könnten, dieses für ein bloß ideales zu halten.

Man hat nun schon vermuthet, diese Jesu in den Mund gelegten Aussprüche, oder wenigstens ihre Deutung auf eine reale Präexistenz, rühren bloß von dem Verfasser des vierten Evangeliums her, [2]) mit dessen im Prologe dargelegten Ansichten sie allerdings ganz specifisch zusammenstimmen: denn war der λόγος ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν: so konnte Jesus, in welchem er σὰρξ ἐγένετο, im realsten Sinne sich eine Präexistenz vor Abraham, eine Herrlichkeit bei'm Vater vor Grundlegung der Welt, zuschreiben. Zu jener Ansicht sind wir aber nur in dem Falle berechtigt, wenn sich weder zeigen läßt, daß die Idee von einer Präexistenz des Messias zu Jesu Zeit unter den palästinischen Juden vorhanden war, noch auch wahrscheinlich machen, daß Jesus unabhängig von Zeit- und Volksvorstellungen auf eine solche Ansicht von sich selbst gekommen sei.

Daß nun das Letztere stattgefunden, und Jesus aus eigener Erinnerung von seinem vormenschlichen und vorweltlichen Zustande gesprochen habe, diese Annahme hat an Pythagoras, Ennius, Apollonius von Tyana, gefährliche Analogien; deren angebliche Erinnerung an die vor dem jetzigen Dasein von

---

[2]) Bretschneider, Probab. p. 59.

ihnen durchlaufenen Persönlichkeiten, [3]) jetzt allgemein entweder als spätere Fabel, oder als Schwärmerei jener Männer selbst, betrachtet wird. Eine Veranlassung zu dergleichen Zeitvorstellungen aber könnte man, was das A. T. betrifft, etwa in der angeführten Danielischen Beschreibung von dem in den Wolken des Himmels kommenden Menschensohne finden, indem vielleicht schon der Verfasser, und jedenfalls mancher Leser, sich denselben als ein übermenschliches Wesen, das zuvor gleich den Engeln bei Gott gewesen, vorgestellt hat. Daß aber jeder, der diese Stelle auf den Messias bezog, und namentlich Jesus, sofern er sich nach derselben den Menschensohn nannte, auch an eine Präexistenz gedacht habe, läßt sich nicht beweisen; denn sein Kommen in des Himmels Wolken dachte er sich doch, wenn wir von Johannes absehen, nicht so, als wäre er, wie ein von jeher im Himmel zu Hause gewesener, aus den Wolken auf die Erde herniedergekommen, sondern nach Matth. 26, 65. (vergl. Matth. 24, 25.) so, daß er, der Erdgeborene, nach Vollendung seiner irdischen Laufbahn in den Himmel aufgenommen werden, und von da zur Eröffnung seines Reiches wiederkehren werde, wodurch also die Vorstellung des Kommens in den Wolken eine Wendung bekam, bei welcher sie nicht nothwendig eine Präexistenz in sich schloß. Sonst findet sich in den Proverbien, dem Sirach und dem Buche der Weisheit die Idee einer personificirten und endlich selbst hypostasirten Weisheit Gottes, ebenso in den Psalmen und Propheten starke Personificationen des göttlichen Wortes; [4]) besonders wichtig aber ist, daß in Folge der Scheue des späteren Judenthums vor Anthropomorphismus in der Vorstellung vom göttlichen Wesen es gewöhnlich wurde, sein Sprechen, Erscheinen und unmittelbares Einwirken dem Wort (מימרא) oder der

---

[3]) Porphyr. vita Pythag. 26 f. Jamblich. 14, 63. Diog. Laërt. 8, 4 f. 14. Baur, Apollonius von Tyana. S. 64 f. 98 f. 185 f.

[4]) S. die Nachweisung und Auslegung der Stellen bei Lücke, Comm. zum Ev. Joh. 1, S. 211 ff.

Wohnung (שכינתא) Jehova's zuzuschreiben, wie sich dieß schon in dem uralten [5]) Targum des Onkelos findet. [6]) Diese Vorstellungen, Anfangs bloße Umschreibungen des Namens Gottes, bekamen bald den schwankenden Werth einer eigenen Hypostase, eines von ihm verschiedenen und doch mit ihm einigen Wesens. Da die meisten Offenbarungen und Einwirkungen Gottes, als deren Organ dieses personificirte Gotteswort angesehen wurde, zu Gunsten des israelitischen Volkes geschehen waren: so war es natürlich, diejenige von Gott noch zu veranstaltende Erscheinung, von welcher das meiste Heil für Israel erwartet wurde, die Erscheinung des Messias, in besondre Beziehung mit dem Wort oder der Schechina zu setzen: woraus sich einerseits die Vorstellung, daß mit dem Messias die Schechina erscheinen werde, [7]) andrerseits das sich ergab, daß, was der Schechina zuzuschreiben war, auch vom Messias ausgesagt wurde; eine Darstellungsweise, welche nicht bloß bei den Rabbinen, sondern auch bei dem Apostel Paulus sich findet. Hienach war der Messias schon in der Wüste der unsichtbare Begleiter und Wohlthäter des Volks Gottes (1 Kor. 10, 4. 9.) [8]); er war bereits bei den ersten Eltern im Paradiese; [9]) schon bei der Weltschöpfung war er als Organ derselben thätig (Kol. 1, 16.); selbst vor derselben existirte er, [10]) und war vor seiner Menschenwerdung in Jesus in herrlichem Zustande bei Gott (Phil. 2, 6.).

Da auf diese Weise in der höheren jüdischen Theologie unmittelbar nach Jesu Zeit die Idee von einer Präexistenz des

---

5) Winer, de Onkeloso, p. 10; vergl. de Wette, Einleit. in das A. T. §. 58.

6) Bertholdt, Christologia Judaeor. §§. 23—25. vergl. Lücke, a. a. O. S. 244 Anmerk.

7) Schöttgen, 2, S. 6 f.

8) Targ. Jes. 16, 1: Iste (Messias) in deserto fuit rupes ecclesiae Zionis (bei Bertholdt, a. a. O. S. 145.)

9) Sohar chadasch f. 82, 4, bei Schöttgen, 2, S. 440.

10) Nezach Israël c. 35 f. 48, 1. (bei Schmidt, Bibl. für Kritik

Messias gegeben war: so liegt die Vermuthung nahe, daß dieselbe auch schon in der Zeit, in welcher Jesus sich bildete, vorhanden gewesen, und daß er somit, wenn er sich einmal als Messias faßte, auch diesen Zug der Messiasvorstellung auf sich habe übertragen können. Ob jedoch Jesus so weit wie etwa ein Paulus in die Schulweisheit seiner Zeit eingeweiht gewesen ist, so daß er aus ihr jene Vorstellung schöpfen konnte, ist noch die Frage, und da nur der mit alexandrinischer Logologie vertraute Verfasser des vierten Evangeliums ihm die Behauptung einer Präexistenz in den Mund legt, so muß es immer zweifelhaft bleiben, ob sie der eigenen Ansicht Jesu von sich, oder nur der Reflexion des vierten Evangelisten über ihn angehört.

§. 65.

Der messianische Plan Jesu. Schein einer politischen Seite.

Wie der Täufer auf einen Künftigen, so wies Jesus auf sich selbst als denjenigen hin, welcher die *βασιλεια τῶν οὐρανῶν* zu stiften gekommen sei. Die Idee des messianischen Reiches gehörte dem israelitischen Volke an; es fragt sich: hat Jesus sie nur so, wie er sie unter diesem vorfand, aufgenommen, oder auch selbstständig Modificationen an derselben angebracht?

Da die Messiasidee unter den Juden aus politisch-religiösem Boden erwachsen, ihre weitere Ausbildung vorzüglich durch das politische Unglück der Zeiten befördert worden war, und auch zu Jesu Zeit, nach dem eigenen Zeugniß der Evangelien, erwartet wurde, daß der Messias den Herrscherstuhl

---

u. Exegese 1, S. 38): משיח מפני תוהו. Sohar Levit. f. 14, 56, (bei Schöttgen, 2, S. 436): Septem (lumina condita sunt, antequam mundus conderetur), nimirum . . . . . . et lumen Messiae. Die hier als real dargestellte Präexistenz des Messias findet sich mehr nur ideal gefaßt in Bereschith rabba, sect. 1. f. 3, 3, (Schöttgen, ebendas.)

seines Ahnherrn David besteigen, das jüdische Volk vom Drucke der Römer befreien, und ein Reich ohne Ende stiften werde (Luc. 1, 32 f. 68 ff. A.G. 1, 6.): so muß unsre erste Frage diese sein, ob Jesus auch dieses politische Grundelement in seinen messianischen Plan aufgenommen habe?

Daß Jesus zum weltlichen Herrscher sich habe aufwerfen wollen, ist von jeher von Gegnern des Christenthums behauptet, von keinem aber so scharf an der Hand der Exegese durchgeführt worden, als von dem Wolfenbüttler Fragmentisten,[1]) welcher ihm übrigens hiebei das Streben nach sittlicher Besserung seiner Nation keineswegs absprach. Das Erste, was dem Fragmentisten zufolge für einen politischen Plan Jesu zu sprechen scheint, ist, daß er immer nur schlechtweg das sich nahende Messiasreich ankündigte und die Bedingungen des Eintritts in dasselbe vorlegte, ohne sich näher darüber zu erklären, was es sei und worin es bestehe,[2]) mithin den Begriff desselben als einen allbekannten voraussetzte. Nun war aber der damals herrschende Begriff von demselben überwiegend politisch gefärbt: folglich konnten die Juden, wenn Jesus ohne nähere Erklärung vom Messiasreiche sprach, nur an eine weltliche Herrschaft denken, und da Jesus keine andre Auffassung seiner Worte voraussetzen konnte, so muß er eben so haben verstanden sein wollen. Doch hiegegen läßt sich bemerken, daß in den Parabeln, durch welche Jesus den Begriff des Reiches Gottes veranschaulichte, in der Bergrede, in welcher er die Obliegenheiten der Bürger dieses Reichs erläuterte, endlich in seinem ganzen Thun und Benehmen hinlängliche Aufklärung über seinen eigenthümlichen Begriff vom Messiasreich zu finden war. Bestimmteres scheint sich daraus zu ergeben, daß er die Apostel, deren Vorstellungsweise ihm nicht verborgen sein konnte, zur Verkündigung des Messiasreichs im Land umherschickte (Matth. 10.). Nun aber hatten diese, welche sich um

---

[1]) Von dem Zweck Jesu und seiner Jünger, S. 108—157.

[2]) Vgl. Fritzsche, in Matth. S. 114.

die oberste Stelle in dem von Jesu zu errichtenden Reiche zankten (Matth. 18, 1. Luc, 22, 24.), von welchen zwei sich bestimmt die Sitze zur Rechten und Linken des messianischen Königs ausbaten (Marc. 10, 35 ff.), welche selbst nach dem Tod und der Auferstehung Jesu noch ein ἀποκαθιστάνειν τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραὴλ erwarteten (A.G. 1, 6.), diese hatten offenbar von Anfang bis zum Ende ihres Umgangs mit Jesu ganz die gewöhnlichen Vorstellungen vom Messias: wenn also Jesus sie als Herolde seines Reiches aussandte, so scheint es in seiner Absicht gelegen zu haben, daß sie aller Orten ihre politischen Messiasbegriffe verbreiten sollten.

Unter den eigenen Reden Jesu läßt sich besonders Eine hervorheben. Matth. 19, 28. (vergl. Luc. 22, 30.) verheißt er auf die Anfrage des Petrus, was ihnen, die um seinetwillen Alles verlassen haben, dafür werden würde? seinen Jüngern, daß sie in der παλιγγενεσίᾳ, wenn des Menschen Sohn seinen herrlichen Thron bestiegen haben werde, selbst auch auf 12 Stühlen sitzen, und die 12 Stämme Israels richten sollen. Daß der nächste Wortsinn dieser Verheißung dem Zusammenhange der Messiashoffnungen damaliger Juden angehöre, darf als eingestanden vorausgesetzt werden. Aber Jesus soll sie nicht wörtlich, sondern uneigentlich gemeint, und durch gewohnte jüdische Bilder nur dieß haben ausdrücken wollen, daß die Apostel für ihre hier gemachten Aufopferungen in jenem Leben durch die Theilnahme an seiner Herrlichkeit reichlich entschädigt werden würden. [3]) Allein die Jünger müssen diese Rede eigentlich verstanden haben, wenn doch selbst nach Jesu Auferstehung noch ähnliche Gedanken in ihnen wohnten, und da Jesus ihre Geneigtheit zu weltlichen Messiashoffnungen aus mehreren Proben kannte, so würde er sich schwerlich jenes Versprechen erlaubt haben, wenn er nicht beabsichtigte,

---

[3]) Kuinöl, Comm. in Matth. S. 518 ff. Auch Olshausen, S. 744. faßt die Rede symbolisch, ob er gleich einen andern Sinn in derselben findet.

diese Erwartungen in ihnen zu nähren. Daß er dieß, ohne sie selbst zu theilen, aus bloßer Accommodation an die Jünger, um ihren Muth zu befeuern, gethan habe, diese Voraussetzung läßt ihn unredlich handeln, und dieß im gegebenen Falle noch besonders unnöthig, da, wie Olshausen mit Recht bemerkt, auf die Frage des Petrus jede andre lobende Anerkennung des Strebens der Jünger genügt haben würde. Scheint so Jesus die jüdischen Erwartungen, welche er hier vorträgt, selbst auch getheilt haben zu müssen: so versuchen die Ausleger die verzweifeltsten Sprünge, um diesem unwillkommenen Ergebniß sich zu entziehen. Die einen durch willkürliche Aenderung der Lesart; [4]) die anderen, indem sie aus Jesu Worten eine Ironie über die hohen Ansprüche der Jünger bei noch so geringen Leistungen herausdeuten; [5]) andere noch anders, aber alle so unnatürlich, daß man lieber eingesteht, Jesus habe hier im Zusammenhange mit jüdischen Vorstellungen den Aposteln einen Antheil an dem von ihm äußerlich abzuhaltenden messianischen Gerichte zuerkannt, was allerdings auf ein nationales Element in seinen Begriffen vom Messiasreich hindeutet; zumal er der Apostelgeschichte zufolge (1, 7.) auch nach der Auferstehung noch auf die schon erwähnte Frage der Jünger nicht dieß verneint, daß er das Reich Israel wiederherstellen werde, sondern nur die Frage nach den χρόνοις und καιροῖς dieser Wiederherstellung als ungehörig zurückweist.

Unter den Handlungen Jesu beruft man sich für die Behauptung eines politischen Plans besonders auf seinen letzten Einzug in Jerusalem (Matth. 21, 1 ff.). Hier deutet nach dem Fragmentisten Alles auf eine politische Absicht hin. Der Zeitpunkt, den er wählt: nach hinreichend langer Vorbereitung des Volks in den Provinzen das von diesem zahlreich besuchte Osterfest; das Thier, das er besteigt, durch welches er sich mit Bezug

4) Paulus, exeg. Handb. 2, S. 613 f.

5) Liebe, in Winer's exeget. Studien 1, 59 ff.

auf Zacharias als den für Jerusalem bestimmten König ankündigen wollte; die Billigung, die er ausspricht, als das Volk ihn mit königlichem Gruß empfängt; das gewaltsame Verfahren, welches er sich sofort im Tempel erlaubt; die scharfe Rede endlich gegen den hohen Rath (Matth. 23.), an deren Schluß er sich die Anerkennung als messianischer König durch die Drohung, sich dem Volk sonst gar nicht mehr zu zeigen, erzwingen will.

§. 66.

Data für einen rein geistigen Messiasplan Jesu. Ausgleichung.

Nirgends findet sich jedoch in unsern evangelischen Darstellungen eine Spur, daß Jesus politisch Partei zu machen gesucht hätte. Vielmehr hat er sich der Aufregung des Volks, das ihn zum König machen wollte, entzogen (Joh. 6, 15.); hat erklärt, daß das Messiasreich nicht *μετὰ παρατηρήσεως* komme, sondern im Innern der Menschen zu suchen sei (Luc. 17, 20 f.); Vereinigung des Gehorsams gegen Gott und gegen die, wenn auch heidnische, Obrigkeit ist sein Grundsatz (Matth. 22, 21.); für seinen Festeinzug in die Hauptstadt wählt er das Friedensthier, und weicht auch hier sofort der Menge aus, statt ihre Aufregung zu seinen Gunsten zu benützen; endlich, was er vor seinem Richter behauptet, daß sein Reich *οὐκ ἐντεῦθεν, οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* sei (Joh, 16, 36.), darüber haben wir nicht Ursache, weder ihn noch den Evangelisten Lügen zu strafen.

Wie nun unter diesen sich scheinbar entgegenstehenden Indicien die Gegner des kirchlichen Christenthums ausschließlich die ersteren festhielten, welche für einen politischen und näher revolutionären Plan Jesu zu sprechen scheinen: so die orthodoxen Theologen nur die letzteren, welche für sich auf einen rein geistigen Plan Jesu führen würden, [1]) und jede Partei

---

[1]) So Reinhard, über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf. S. 57 ff. (4te Aufl.)

hat sich bemüht, die ihr entgegenstehenden Stellen durch hermeneutische Künste zu entkräften. Daß Beides gleich einseitig sei, hat man neuerlich anerkannt, und die Nothwendigkeit einer Ausgleichung eingesehen.

Diese hat man vornehmlich so versucht, daß man eine frühere und eine spätere Gestaltung des Planes Jesu unterschied. [2]) Obgleich, hat man gesagt, sittliche Besserung und religiöse Erhebung seines Volkes von jeher sein Hauptzweck gewesen sei, so habe er doch zu Anfang seines öffentlichen Wirkens die Hoffnung gehegt, vermittelst dieser innern Wiedergeburt auch die äußere Herrlichkeit der Theokratie zu erneuern, wenn er von seiner Nation als Messias anerkannt und dadurch zugleich als die höchste Staatsgewalt constituirt würde; erst als diese Hoffnung fehlgeschlagen, habe er hierin die göttliche Verwerfung jeder politischen Beziehung seines Planes erkannt, und dadurch diesen zur reinen Geistigkeit verklärt. Eine solche Veränderung im Plane Jesu soll namentlich daraus hervorgehen, daß über sein erstes Auftreten ebensoviel Heiterkeit, als über die spätere Zeit seines Wirkens Wehmuth ausgegossen sei; daß an die Stelle des angenehmen Jahrs des Herrn, das er Anfangs verkündete, hernach das Wehe habe treten müssen, und daß er selbst über Jerusalem gesagt habe, er habe es zu retten gedacht, nun aber werde es, auch politisch, untergehen. Da jedoch die Evangelisten diese beiden angeblichen Perioden nicht auseinanderhalten, sondern gerade die zwei für das Politische im Plane Jesu gewichtigsten Data, die Verheißung des Sitzens auf Thronen und den Einzug, in die letzte Zeit des Lebens Jesu stellen: so

---

[2]) Paulus, Leben Jesu 1, b. S. 85. 94. 106 ff.; Venturini, 2, S. 310 f. Hase, Leben Jesu, erste Auflage §§. 68. 84. In der zweiten Auflage, §§. 49. 50. (vgl. die theol. Streitschriften, 1, S. 61 ff.) hat Hase diese Ansicht, wiewohl ungern, in der Art zurückgenommen, daß nun Jesus das Politische der Messiasidee schon vor seinem öffentlichen Auftritt überwunden gehabt haben soll.

könnte zwar, wie oben in Bezug auf das Verhältniß Jesu zur messianischen Idee überhaupt, so auch hier eine Vermengung der Zeiten in ihren Berichten vorausgesetzt werden: doch nur wenn kein andrer Ausweg möglich, d. h. wenn es auf keine Weise denkbar ist, wie Jesus zu gleicher Zeit jene scheinbar politisch klingenden und diese alles Politische ausschließenden Aussprüche gethan haben kann.

Dieß scheint jedoch keineswegs undenkbar, sondern ein *καθίζεσθαι ἐπὶ θρόνȣς* für sich und seine Jünger konnte Jesus verheißen, ohne durch eine politische Revolution sich dieser Würde bemächtigen zu wollen, wenn er auf eine von Gott zu bewirkende Revolution wartete, welche den erforderlichen Umschwung der Dinge herbeiführen sollte. Dieß liegt schon darin, daß Jesus jenes richterliche Auftreten seiner Jünger in die *παλιγγενεσία* versetzt; denn diese ist ebensowenig eine politische Umwälzung als eine sittliche Wiedergeburt, sondern es ist die Auferstehung der Todten, welche Gott durch den Messias bewirken und damit die messianische Zeit eröffnen wird. [3]) Allerdings also erwartete Jesus, den Thron Davids wiederherzustellen und mit seinen Jüngern ein befreites Volk zu beherrschen: aber keineswegs setzte er dabei auf das Schwert menschlicher Anhänger seine Hoffnung (Luc. 22, 38. Matth. 26, 52.), sondern auf die Engellegionen, welche sein himmlischer Vater ihm senden könne (Matth. 26. 53.). Wo immer er von dem Antritt seiner messianischen Herrlichkeit spricht, sind es Engel und himmlische Mächte, mit welchen er sich umgibt (Matth. 16, 27. 24, 30 f. 25, 31. Joh. 1, 52.); vor der Majestät des in den Wolken des Himmels kommenden Menschensohns werden sich die Völker ohne Schwertstreich beugen, und auf den Ruf der Engelposaune sich sammt den auferstehenden Todten ihm und seinen Zwölfen zum Gerichte stellen. Dieß Alles wollte Jesus nicht eigenwillig herbeiführen, sondern überließ

---

[3]) S. Fritzsche, in Matth. S. 606 f.

es dem himmlischen Vater, der allein die rechte Zeit für diese Katastrophe wisse (Marc. 13, 32.), ihm gleichsam das Signal zu geben, und wurde auch dadurch nicht irre gemacht, daß ihn das Ende ereilte, ehe ein solches erfolgt war. Wer diese Ansicht von dem Hintergrunde des messianischen Planes Jesu bloß deßwegen scheut, weil er durch dieselbe Jesum zum Schwärmer zu machen glaubt, [4]) der bedenke, wie genau diese Hoffnungen den langgehegten Messiasbegriffen der Juden entsprachen, [5]) und wie leicht auf dem supranaturalistischen Boden jener Zeit und in dem abgeschlossenen Kreise der jüdischen Nation eine für sich abenteuerliche Vorstellung, wenn sie nur Nationalvorstellung war und sonst wahre und großartige Seiten bot, auch einen besonnenen Mann in sich hineinziehen konnte.

Was sofort nach dem Gerichte die Frommen erwartet, die *ζωὴ αἰώνιος* in der *βασιλεία τοῦ πατρὸς*, diese vergleicht Jesus zwar in Einstimmung mit jüdischen Vorstellungen [6]) gerne mit einem Gastmahl (Matth. 8, 11. 22, 2 ff. u. s.), in welchem er selbst noch zu trinken (Matth. 26, 29.) und das Pascha zu feiern hofft (Luc. 22, 16.): doch scheint seine anderweitige bestimmte Erklärung, daß in dem *αἰὼν μέλλων* die organischen Verhältnisse der Geschlechter aufhören und die Menschen *ἰσάγγελοι* sein werden (Luc. 20, 35 f.), jene Reden mehr oder weniger zur Geltung von Bildern herabzusetzen.

Man sieht also: politisch, oder auch nur weltlich, war die messianische Hoffnung Jesu in sofern nicht, als, was er hoffte, übernatürlich herbeigeführt werden, und auf überweltlichem Boden (der erneuerten Erde) spielen sollte; aber ebensowenig reingeistig im modernen Sinne, sofern auf bedeutende und eigenthümliche Veränderungen im äußeren Zustande dabei

---

4) De Wette, bibl. Dogm. §. 216.

5) Bertholdt, Christol. Judaeor. §§. 30 ff.

6) Bertholdt, § 39.

gerechnet war: sondern seine Ansicht war die nationale, theokratische, doch durch das Eigenthümliche seiner sittlich-religiösen Weltansicht vergeistigt und veredelt.

§. 67.

Das Verhältniß Jesu zum mosaischen Gesetz.

Weil in der von Jesu gestifteten Kirche die mosaische Religionsverfassung factisch ihren Untergang gefunden hat, so liegt es nahe, zu vermuthen, daß auch in der Absicht des Stifters die Abschaffung des Mosaismus gelegen habe, und je höher durch eine solche Erhebung über den engen Gesichtskreis des jüdischen Ceremonialdienstes Jesus zu stehen kommt, desto mehr haben sich von jeher die Apologeten angelegen sein lassen, den Beweis dafür zu führen. [1]) Auch fehlt es keineswegs an Aussprüchen und Handlungen Jesu, welche unverkennbar dahin zu deuten scheinen. Wo immer er die Bedingungen der Theilnahme an der *βασιλεία τῶν ἐρανῶν* auseinandersetzt, wie in der Bergrede, da hebt er nicht die Beobachtung der mosaischen Ritualvorschriften, sondern den innern Geist der Religiosität und Sittlichkeit hervor; dem Fasten, Beten, Almosengeben, schreibt er bloß in Verbindung mit entsprechender Richtung des Gemüths einen Werth zu (Matth. 6, 1—18.); die beiden Hauptbestandtheile des mosaischen Cultus, den Opferdienst und die Fest- und Sabbatsfeier, empfiehlt er nicht nur nirgends ausdrücklich, sondern stellt sogar den erstern merklich zurück, indem er einen *γραμματεὺς*, der von herzlicher Gottes- und Nächstenliebe erklärt hatte, sie sei *πλεῖον πάντων τῶν ὁλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν*, lobend für einen solchen erklärte, welcher *ἐ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας τἕ θεἕ* sei (Marc. 12, 33. f.) [2]);

---

[1]) Wie Reinhard, Plan Jesu, S. 14 ff.

[2]) Eine Uebertreibung des Ebionitenevangeliums s. bei Epiphanius, haer. 30, 16.

gegen die damals übliche Sabbatsfeier aber hat Jesus mehr als einmal sowohl factisch verstoßen, als ausdrücklich sich erklärt (Matth. 12, 1—13. Marc. 2, 23—28. 3, 1—5. Luc. 6, 1—10. 13, 10. ff. 14, 1. ff. Joh. 5, 5. ff. 7, 22. f. 9, 1. ff.), und sich, als dem υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ, die Macht über den Sabbat zugeschrieben; wie denn die Juden vom Messias eine Revision des mosaischen Gesetzes erwartet zu haben scheinen. [3]) Einen ähnlichen Sinn kann man in dem Ausspruche finden, welchen das vierte Evangelium (2, 19.) Jesu selbst zuschreibt; das erste (26, 61.) und zweite (14, 58.) ihm durch falsche Zeugen zugeschrieben werden lassen (der Verfasser der A. G. 6, 14. hat etwas Aehnliches als Klagartikel gegen Stephanus:) δύναμαι καταλῦσαι (Joh.: λύσατε) τὸν ναὸν τȣ̃ Θεȣ̃ (Marc.: τὸν χειροποίητον), καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι αὐτόν (Marc.: ἄλλον, ἀχειροποίητον, οἰκοδομήσω); besonders wenn man als authentische Erklärung hievon das gelten läßt, was die A. G. a. a. O. statt der zweiten Hälfte dieses Ausspruchs hat: καὶ ἀλλάξει (nämlich Jesus, nach der angeblichen Behauptung des Stephanus) τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς. Ueberhaupt kann man sagen: wer einmal, wie Jesus, den alleinigen Werth des Innern gegenüber vom Aeußern, der Gesammtheit der Gesinnung im Vergleich mit der von derselben losgerissenen einzelnen Handlung, in der Art erkannt hat, daß er die Gottes- und Nächstenliebe für das Wesentliche des Gesetzes erklärt (Matth. 22, 36. ff.), dem kann nicht verborgen bleiben, daß ebendamit dasjenige im Gesetze, was auf diese beiden Punkte sich nicht bezieht, als Unwesentliches bestimmt ist. Ganz entschieden aber scheint die Aussicht Jesu auf Abschaffung des mosaischen Cultus in den Aussprüchen enthalten zu sein, daß der Mittelpunkt desselben, der Tempel in Jerusalem, zerstört (Matth. 24, 2. parall.), und die Gottesverehrung künftig an keinen Ort mehr gebunden, eine rein geistige sein werde (Joh. 4, 21. ff.).

---

[3]) Bertholdt, a. a. O. §. 31.

Indeß alles dieß ist doch nur die eine Seite der Stellung, welche Jesus sich zum mosaischen Gesetze gab, indem sich ebenso Data finden, welche zu beweisen scheinen, daß er an einen Umsturz der alten Religionsverfassung seines Volks nicht gedacht habe; eine Seite, welche früher, aus leicht denkbaren Gründen, vorzugsweise von Gegnern des Christenthums in seiner kirchlichen Form ausgeführt,[4] und erst neuerlich, bei erweitertem theologischen Gesichtskreis, auch von unbefangenen kirchlichen Auslegern anerkannt worden ist.[5] Im Leben vorerst bleibt Jesus dem väterlichen Gesetze treu: er besucht am Sabbat die Synagoge, reist zur Festzeit nach Jerusalem, und ißt an Ostern mit seinen Jüngern das Paschalamm. Wenn er am Sabbat heilt oder seine Schüler Aehren ausraufen läßt (Matth. 12, 1. ff.), wenn er in seiner Gesellschaft keine Fasten und keine Waschungen vor Tische einführt (Matth. 9, 14. 15, 2.): so war dieß nicht gegen das mosaische Gesetz, welches nur Enthaltung von gemeiner Arbeit, מְלָאכָה, verlangte (2. Mos. 20, 8. ff. 31, 12. ff. 5. Mos. 5, 12. ff.), worunter namentlich Pflügen und Ernten (2. Mos. 34, 21.), Holzsammeln (4. Mos. 15, 32. ff.) und dergl. subsumirt war, Heilen aber und Abpflücken einiger Aehren nur von dem späteren Kleinigkeitsgeiste subsumirt wurde;[6] ebenso war das Waschen der Hände vor dem Essen nur eine höchst gezwungene rabbinische Folgerung aus 3. Mos. 15, 11;[7] so wie, was das Fasten betrifft, im Gesetze nur Ein jährliches allgemeines (3. Mos. 16, 29. ff. 23, 27. ff.), von Privatfasten aber nichts geboten war.[8] — Von Aussprüchen Jesu findet sich in derselben Bergpredigt, in welcher er die geistige Religiosität so

---

[4] Auch dieß am bündigsten vom Wolfenbüttler Fragmentisten, von dem Zweck u. s. f. S. 66. ff.

[5] Vorzüglich von Fritzsche, in Matth. S. 214.

[6] S. Winer, b. Realwörterb. 2, S. 406 ff.

[7] Paulus, exeg. Handb. 2, S. 273.

[8] Winer, Realw. 1. Bd. S. 426.

weit über alles Rituale setzt, neben der deutlichen Voraussetzung des Fortbestehens der Opfer (Matth. 5, 23. f.), die Erklärung, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17.); wo, wenn auch wahrscheinlich πληρῶσαι hauptsächlich von Verwirklichung der messianischen Weissagungen des A. T. zu verstehen ist, doch das ἐκ ἦλθον καταλῦσαι zugleich von Beibehaltung des mosaischen Gesetzes verstanden werden muß, da sogleich im Folgenden dem kleinsten Buchstaben des Gesetzes ewige Dauer verheißen, und demjenigen, der auch nur das geringste Gebot desselben als unverbindlich darstelle, mit Zurücksetzung im Himmelreich gedroht wird. [9]) Demgemäß hielten sich die Apostel selbst nach dem ersten Pfingstfeste noch streng an das jüdische Gesetz: sie gingen um die Gebetstunde in den Tempel (A. G. 3, 1.), hielten sich zu den Synagogen, hingen an den mosaischen Speiseverboten (10, 14.), und wußten die Klagen der judaisirenden Partei über das Verfahren des Barnabas und Paulus, welche Heiden tauften, ohne ihnen die Last des mosaischen Gesetzes aufzulegen, wenigstens durch keine Berufung auf ausdrückliche Erklärungen Jesu zurückzuweisen (A. G. 15.).

Diesen scheinbaren Widerspruch in dem Benehmen und den Aeußerungen Jesu hat man von apologetischem Interesse aus in der Art lösen zu können geglaubt, daß man nicht bloß die eigene Gesetzbeobachtung Jesu, sondern auch seine Erklärungen zu Gunsten des Gesetzes als nothwendige Accommodation an seine Volksgenossen faßte, welche ihm ihr Vertrauen sogleich entzogen haben würden, wenn er sich als Zerstörer des heilig geachteten Gesetzes angekündigt hätte. [10]) Hieraus ließe sich wirklich das, daß Jesus für seine Person das Gesetz beobachtete, so gut erklären, als das gesetzliche Leben des Apostels Paulus unter Juden nach seiner eigenen Erklärung

[9]) Fritzsche, S. 214 ff.

[10]) Reinhard, a. a. O. S. 15 ff. Planck, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung, 1, S. 175 ff.

bloße Anbequemung war (1. Kor. 9, 20. vgl. A. G. 16, 3.). Aber die starken Versicherungen über die Unvergänglichkeit des Gesetzes und die Schuld dessen, der auch nur das kleinste Gebot desselben aufzulösen sich erkühne, lassen sich aus bloßer Accommodation unmöglich ableiten; denn für unentbehrlich erklären, was man doch für überflüssig hält, und selbst nach und nach in Abgang zu bringen wünscht, würde neben der Unredlichkeit zugleich allzu unklug gehandelt sein.

Daher haben Andre den Unterschied des Moralischen und Ritualen geltend gemacht, und die Erklärung Jesu, das Gesetz nicht aufheben zu wollen, nur auf das erstere bezogen, welches er durch reinere Herausarbeitung aus dem bloß Ceremoniellen zu vervollkommnen (πληρῶσαι) gestrebt habe.[11]). Allein eine solche Unterscheidung liegt in der betreffenden Stelle der Bergrede nicht; vielmehr ist theils durch νόμος und προφῆται die ganze A.T.liche Religionsverfassung im weitesten Umfange bezeichnet,[12]) theils sind unter den unbedeutendsten Geboten und kleinsten Buchstaben des Gesetzes, welche gleichwohl nicht abrogirt werden sollen, nicht wohl andre, als eben Ceremonialgebote zu verstehen.[13])

Glücklicher ist die Unterscheidung zwischen wirklich mosaischen Vorschriften und den traditionellen Zusätzen zu denselben.[14]) Wirklich liefen ja die Sabbatheilungen Jesu, seine Geringschätzung des pedantischen Waschens vor dem Essen und dgl., nicht gegen Moses, sondern nur gegen spätere rabbinische Satzungen, und auch mehrere Reden Jesu führen auf diesen Unterschied. Matth. 15, 3. ff. stellt Jesus die παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων der ἐντολὴ τῦ θεῦ gegenüber, und Matth. 23, 23. erklärt er, wo sich beide miteinander vertragen, möge man ταῦτα ποιῆσαι, κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι, weßwegen er auch

---

11) De Wette, bibl. Dogm. §. 210.

12) Fritzsche, S. 214.

13) S. den Fragmentisten, vom Zwecke u. s. w. S. 69.

14) Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 600 f. Leben Jesu, 1, a, S. 296. 312.

V. 3. das Volk ermahnt, alles was ihm die Schriftgelehrten und Pharisäer vorschreiben, zu thun: könne oder wolle man dagegen nur Eines oder das Andere thun, bemerkt er Matth. 15, 3. ff., so sei es gerathener, um dem göttlichen (durch Moses gegebenen) Gebote folgen zu können, παραβαίνειν τὴν παράδοσιν, als umgekehrt παραβαίνειν τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν. Ueberhaupt findet er in der Masse traditioneller Gebote ein φορτίον δυςβάςακτον (23, 4.), welches er dem hartgedrückten Volke abzunehmen, und ihm dafür sein φορτίον ἐλαφρὸν, seinen ζυγὸς χρηςὸς, aufzulegen gedenkt (11, 29. f.); weßwegen bei aller Schonung, die er gegen das Bestehende, sofern es nur nicht positiv verderblich wirkte, auszuüben geneigt war, doch seine Meinung dahin ging, daß alle diese ἐντάλματα ἀνθρώπων, als eine φυτεία, ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος, zu Grunde gehen werden (15, 9. 13.). Insofern dieses pharisäische Satzungswesen großentheils auf Aeußerlichkeiten gerichtet war, unter welchen der edle sittliche Kern des mosaischen Gesetzes sich verlor, wie wenn man durch Geschenke an den Tempel sich von der schuldigen Unterstützung bedürftiger Eltern dispensiren ließ (15, 5.), oder über dem Verzehnten des Tills und Kümmels die Nächstenliebe vergaß (23, 23.): so fällt freilich diese Unterscheidung mit der vorigen gewissermaßen zusammen, indem es in den rabbinischen Satzungen eben die bloß ceremonielle Richtung war, was Jesus perhorrescirte, im mosaischen Gesetze aber der moralisch-religiöse Kern, um dessen willen er es hauptsächlich schätzte. Nur daß man dann immer nicht sagen darf, er habe das mosaische Gesetz nur diesem letzteren Theile nach wollen bestehen lassen; da die angeführten Stellen, namentlich aus der Bergrede, klar beweisen, daß er auch das bloß Rituelle nicht aufzuheben beabsichtigte.

Consequenterweise hätte allerdings Jesus, wenn er einmal das auf Sittlichkeit und geistige Gottesverehrung sich Beziehende als das allein Wesentliche in der Religion erkannt hatte, alles bloß Rituelle, sofern es sich religiöse Bedeutung anmaßte,

dergleichen sich schon eine große Masse im mosaischen Gesetze selber fand, verwerfen müssen; allein man weiß, wie langsam solche Consequenzen, wenn ihnen ein geheiligtes Herkommen entgegensteht, gezogen werden. Daß Gehorsam besser denn Opfer sei, hat angeblich schon Samuel erkannt (1. Sam. 15, 22.), und Assaph, daß ein Opfer gefühlten Danks Gott besser gefalle, als von geschlachteten Thieren (Ps. 50.): und doch, wie lange wurden noch Opfer neben und statt des wahren Gehorsams beibehalten? Lebendiger noch als jene Alten war Jesus von dieser Ueberzeugung durchdrungen; die wahre *ἐντολὴ τοῦ θεοῦ* am mosaischen Gesetze war ihm eigentlich nur das *τίμα τὸν πατέρα*, das *οὐ φονεύσεις* u. s. w., vor Allem aber das *ἀγαπήσεις Κύριον τὸν θεὸν καὶ τὸν πλησίον*: aber der tiefgewurzelte Respect vor dem heiligen Gesetzbuche machte, daß er um dieses wesentlichen Inhalts willen auch den unwesentlichen ehrte; was er um so eher konnte, da im Verhältniß zu dem in's Unsinnige übertriebenen Pedantismus der traditionellen Zusätze das Rituelle im Pentateuch als höchst einfach erscheinen mußte. Diesen letzteren Theil des Gesetzes zwar als göttlich entsprungenen fortan zu achten, ihn aber doch für abrogirt zu erklären mittelst der Idee einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, vermöge welcher Gott für eine frühere Periode eine Anordnung nöthig finden konnte, welche später überflüssig wird, dieser Gedanke des *νόμος παιδαγωγὸς* (Gal. 3, 24.) scheint in seiner Ausbildung erst dem Apostel Paulus anzugehören; wiewohl in der Aeußerung Jesu, daß Gott dem alten Hebräervolke *πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν αὐτῶν* Manches zugelassen habe, was jetzt, bei fortgeschrittener Bildung, nicht mehr angehe (Matth. 19, 8. f.), derselbe Gedanke im Keime liegt.

Eine ähnliche Beschränkung der Dauer des Gesetzes würde darin liegen, wenn Jesus wirklich (wovon unten) nach Matth. 24. parall. dem Tempel zu Jerusalem den bei seiner baldigen Wiederkunft bevorstehenden Untergang, und nach Joh. 4. sogar eine Lösung der Gottesverehrung von jeder localen

Gebundenheit, vorausverkündigt hat; da hiemit die ganze mosaische Form des Cultus fallen mußte. Daß er Matth. 5, 18. das Gesetz fortdauern läßt, so lange Himmel und Erde stehen, widerspricht dem nicht, sobald man sich aus Matth. 24. erinnert, daß sich der Hebräer den Untergang seines Staats und Heiligthums und das Ende der (alten) Welt im engsten Zusammenhang dachte; so daß es dasselbe war, zu sagen: so lange der Tempel steht, wird das Gesetz dauern, oder so lange die Welt steht. [15]) Zwar scheint Luc. 16, 16., wenn es heißt: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννε· die Gültigkeit des Gesetzes schon mit dem Auftritt des Täufers aufgehoben; indeß verliert diese Stelle durch die Parallele Matth. 11, 13.: πάντες οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννε προεφήτευσαν, ebenso ihren ungünstigen Sinn, als freilich durch Luc. 16, 17. wo das Vergehen von Himmel und Erde nicht als bestimmter Termin, vor welchem die Abrogirung des Gesetzes nicht erfolgen werde, aufgestellt, sondern nur als der leichter mögliche Fall mit dem Untergange des Gesetzes verglichen wird, der Ausspruch Matth. 5, 18. seinen günstigen Sinn zu verlieren scheint; wobei sich nur fragt, ob nicht beidemale die Fassung des ersten Evangeliums als die richtigere anzusehen ist? Damit stimmt der Ausspruch vom abzubrechenden und wieder aufzubauenden Tempel überein, indem die hierin versprochene Vergeistigung der Religion, und, nach Stephanus angeblicher Deutung, die Abschaffung des mosaischen Gesetzes, von Jesu ohne Zweifel mit dem Eintritte des messianischen αἰὼν μέλλων erwartet wurde. Hienach wären dann die Ansicht Jesu und die des Paulus nur so verschieden, daß, was jener erst auf der bei seiner verherrlichten Ankunft oder Wiederkunft zu erneuernden Erde sich als wegfallend dachte, dieser schon in Folge der ersten Ankunft des Messias, noch auf der alten Erde, abschaffen zu dürfen glaubte. [16])

---

[16]) Vgl. Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 598 f.

[15]) Vgl. Hase, L. J. S. 84. Rabbinische Vorstellungen von Abschaffung des Gesetzes s. bei Schöttgen, 2. S. 611 ff.

§. 68.

Umfang des messianischen Plans Jesu. Verhältniß zu den Heiden.

Unerachtet factisch das von Jesu gestiftete Reich sich frühzeitig über die Gränzen des jüdischen Volkes hinaus verbreitet hat: so möchte man doch nach einigen Indicien urtheilen, daß eine solche Ausdehnung gar nicht in seiner Absicht gelegen habe.[1] Denn als er die Zwölfe auf die erste Missionsreise aussendet, weiß er ihnen nichts angelegentlicher einzuschärfen, als: εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε — πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκε Ἰσραὴλ (Matth. 10, 5. f.). Daß diesen Ausspruch nur Matthäus hat, die beiden andern Synoptiker aber nicht, dieß ist schwerlich so zu erklären, daß der judaisirende Verfasser des ersten Evangeliums diese Worte mit Unrecht hinzugesetzt, sondern umgekehrt so, daß die hellenisirenden Verfasser der beiden andern sie weggelassen haben. Denn da unser Matthäus doch nicht so sehr judaisirt, daß er Jesu die Absicht unterlegte, das messianische Reich auf Juden zu beschränken; da er vielmehr 8, 11. f. 21, 33. ff. 22, 1. ff. 28, 19. f. Jesum deutlich von der Berufung der Heiden sprechen läßt: so hatte er keinen Anlaß, einen so particularistischen Zusatz zu machen; wohl aber die andern, das Dictum, zur Vermeidung des Anstoßes bei den nunmehr aufgenommenen Heiden, wegzulassen. Da es aber bei Matthäus stehen geblieben ist, so sucht die Auslegung den Anstoß dadurch zu entfernen, daß sie die Vorschrift Jesu als bloße Klugheitsmaßregel darstellt,[2] und es ist nicht in Abrede zu stellen, daß Jesus, wenn auch seine Plane auf Heiden wie auf Juden gingen, doch, um es mit seinen Volksgenossen nicht für immer zu verderben, für den Anfang jene Einschränkung sich und den

---

[1] So der Wolfenbüttler Fragmentist, a. a. O. S. 72 ff.

[2] So Reinhard, a. a. O.; Planck, Geschichte des Christenthums in der Per. seiner Einführung, 1, S. 179 ff.

Jüngern zur Regel machen mußte. Hieraus ließe sich, wie es scheint, auch Jesu eigenes Verfahren bei einer andern Gelegenheit erklären, wo er der Bitte des kananäischen Weibes um Heilung ihrer kranken Tochter deßwegen nicht entsprechen will, weil er nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt sei (Matth. 15, 24.). Indessen handelte es sich hier nicht um Einladung zum messianischen Reiche, sondern nur um eine einzelne, zeitliche Wohlthat, wie dergleichen schon Elias und Elisa auch Nichtisraeliten erwiesen hatten (1. Kön. 17, 9. ff. 2. Kön. 5, 1. ff.), worauf sich Jesus sonst beruft (Luc. 4, 25. ff.). Deßwegen fanden auch die Jünger es natürlich und unanstößig, der Frau ihre Bitte zu gewähren, und jene bloße Klugheitsrücksicht kann es nicht gewesen sein, welche Jesum davon eine Weile zurückhielt. Damit nun nicht eine Abneigung gegen Heiden als dieser Grund sich zeige, hat man vermuthet, um das Incognito nicht zu brechen, das er in jener Gegend suchte, habe Jesus kein messianisches Werk verrichten mögen.[3]) Allein die Absicht, verborgen zu bleiben, und daß derselben das Begehren der Frau auf eine für Jesum unangenehme Weise zuwidergelaufen sei, gibt nur Markus (7, 25.) an; offenbar in der gleichen Absicht, aus welcher er die Behauptung Jesu, nur zu Israeliten gesandt zu sein, wegläßt, um nämlich dem Benehmen Jesu gegen die Frau einen auf universellem Standpunkte weniger anstößigen Beweggrund unterzuschieben. Hätte wirklich dieser bei Jesu stattgefunden: so mußte er den Jüngern diesen Grund angeben, und nicht durch den andern, welchen er vorschiebt, ihren ohnehin schon starken Particularismus bekräftigen. Eher ließe sich daher das Andre hören, Jesus habe den Glauben der Frau durch die anfängliche Weigerung nur prüfen und zur Aeußerung seiner ganzen Stärke veranlassen wollen;[4]) wenn nur im Text eine Spur

---

[3]) Paulus, Leben Jesu, 1, a, S. 380 f. Hase, L. J. §. 102.
[4]) Olshausen, 1, S. 507.

von bloßer Verstellung, und nicht vielmehr die Kennzeichen einer wirklichen Umstimmung [5]) lägen. Selbst der auf Milderung der Sache bedachte Markus kann nicht an eine prüfende Verstellung dieser Art gedacht haben: sonst hätte er wohl statt der Weglassung der hartscheinenden Worte und statt des unzureichenden Beisatzes: ὀδένα ἤθελε γνῶναι, durch eine Bemerkung, wie etwa: τῦτο δὲ ἔλεγε πειράζων αὐτὴν (vgl. Joh. 6, 6.), den Anstoß auf die wirksamste Weise hinweggeräumt. Es scheint also hier Jesus die Abneigung seiner Volksgenossen gegen Heiden zu theilen; ja diese erscheint dießmal in ihm selbst stärker ausgeprägt, als in seinen Jüngern, wenn nicht anders deren Fürsprache für die Frau nur ein Zug der Contraste und Gruppen suchenden Sage ist.

Freilich wird diese Geschichte beinahe unbrauchbar gemacht durch eine andere, wo Jesus ganz auf die entgegengesetzte Weise verfährt. Der Hauptmann von Kapernaum nämlich, gleichfalls ein Heide (wie aus dem ὀδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίςιν εὗρον erhellt), hat Jesu kaum eine ähnliche Noth wie jenes Weib geklagt, als er sich schon von selbst erbietet, zur Heilung seines Knechts in sein Haus zu kommen (Matth. 8, 5. ff.). Findet hier Jesus so gar kein Bedenken darin, seine Heilkraft zu Gunsten eines Heiden zu verwenden: wie kommt es, muß man fragen, daß er in einem ganz analogen Falle sich so lange weigert, dasselbe zu thun? und zwar, wenn die Stellung der beiden Geschichten in den Evangelien irgend etwas bedeuten soll, müßte er später um soviel härter und beschränkter geworden sein. Indeß diese einzelne Wohlthat, welche Jesus einem Heiden erzeigte, wenn sie gleich mit der obigen Erzählung, laut welcher er eine eben solche verweigert, in einem ungelösten Widerspruche steht: so beweist sie doch gegen jenes, den Jüngern gegebene ausdrückliche Verbot, sich an Heiden zu wenden, immer noch nicht, daß er Heiden als solche auch in sein messianisches Reich zuzulassen gedachte.

---

[5]) Hase, a. a. O.

Ja selbst die Voraussagen Jesu vom Uebergange des Himmelreichs von den Juden zu Heiden beweisen dieß noch nicht. So versichert Jesus aus Veranlassung des obenerwähnten Zusammentreffens mit dem kapernaitischen Hauptmann, in der *βασιλεία τῶν ἐρανῶν* werden einst *πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν* kommen und mit den Patriarchen zu Tische sitzen, während die *υἱοὶ τῆς βασιλείας*, d. h. offenbar die Juden, welchen es ursprünglich bestimmt gewesen, hinausgeworfen werden (Matth. 8, 11. f.). Noch bestimmter erklärt er, als Nutzanwendung der Parabel von den Weingärtnern, seinen Volksgenossen: *ὅτι ἀρθήσεται ἀφ᾽ ὑμῶν ἡ βασιλεία τἒ θεἒ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιἒντι τὲς καρπὲς αὐτῆς* (Matth. 21, 43). Dieß Alles läßt sich möglicherweise so fassen, wie auch die Propheten ihre Verheißungen von der Ausdehnung des Messiasreichs auf alle Völker immer nur verstanden hatten: daß nämlich die Heiden einst sich zum Jehovadienste kehren, die mosaische Religion in ihrem ganzen Umfang annehmen, und in Folge dessen erst in das messianische Reich zugelassen werden würden; womit sich sehr gut verträgt, daß, ehe diese Umkehrung von Seiten der Heiden geschehen wäre, Jesus seinen Jüngern die Hinwendung zu denselben verbot.

Allein, in den Reden über seine Parusie betrachtet Jesus die Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern als einen der Umstände, welche seiner Wiederkunft vorangehen müßten (Matth. 24, 14. Marc. 13, 10.), und nach seiner Auferstehung, berichten die Synoptiker, habe er den Jüngern die Anweisung gegeben: *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτὲς κ. τ. λ.* (Matth. 28, 19. Marc. 16, 15. Luc. 24, 47.), d. h. doch wohl, sie sollen ihnen, auch ohne daß sie zuvor Juden geworden wären, mit der Anerbietung des messianischen Reichs entgegen kommen. Allein nicht nur begeben sich die Jünger nach dem ersten Pfingstfeste keineswegs sofort an die Ausführung dieses Befehls, sondern als ein Fall sich aufdringt, in welchem sie demselben nachkommen sollten, benehmen sie sich ganz, als ob sie von einer solchen

Anweisung Jesu gar nichts wüßten (A. G. 10. u. 11.) Der heidnische Hauptmann Cornelius, durch seinen gottseligen Wandel der Aufnahme in die messianische Gemeinde würdig, wird von Gott durch einen Engel an den Apostel Petrus gewiesen. Weil es aber Gott nicht verborgen war, müssen wir im Geiste der Erzählung ergänzen, wie schwer der Apostel dazu zu bewegen sein würde, einen Heiden ohne Weiteres in das Messiasreich aufzunehmen, fand er es für nöthig, denselben in einem symbolischen Gesichte zu einem solchen Schritte vorzubereiten. Auf diese Weisung geht Petrus zwar zu Cornelius; ihn aber mit seiner Familie zu taufen, dazu wird er erst durch ein weiteres Zeichen bewogen, indem er nämlich das *πνεῦμα ἅγιον* über sie kommen sieht. Wie ihn nachher die Judenchristen in Jerusalem über die Aufnahme von Heiden zur Rede stellen, beruft sich Petrus zu seiner Rechtfertigung nur auf die gehabte Vision und das bei der Familie des Hauptmanns bemerkte *πνεῦμα ἅγιον*. Man mag von dieser Geschichte denken, wie man will: in jedem Fall ist sie ein Denkmal der vielen Ueberlegungen und Kämpfe, welche es nach Jesu Abgang die Apostel kostete, sich von der Aufnahmsfähigkeit der Heiden als solcher in das Reich ihres Christus zu überzeugen, und der Gründe, durch welche sie zur Aufnahme derselben endlich bewogen worden sind. War ihnen nun aber hiezu in dem sogenannten Taufbefehl eine so klare Anweisung Jesu gegeben: wozu bedurfte es noch einer Vision, um den Petrus zur Befolgung derselben zu ermuntern? oder, wenn man die Vision als sagenhafte Einkleidung natürlicher Ueberlegungen der Jünger faßt, was brauchte es den Umweg der Reflexion, daß alle Menschen getauft werden dürfen, weil vor Gott alle Menschen wie alle Thiere als seine Geschöpfe rein seien, wenn man doch auf einen ausdrücklichen Befehl Jesu sich berufen konnte? Es stellt sich somit die Alternative: hat Jesus selbst schon jenen Befehl gegeben, so können die Jünger nicht erst so, wie A. G. 10. 11. erzählt ist, auf die Zulässigkeit der Heiden gekommen sein; ist aber diese Geschichte richtig, so kann jener angebliche

Befehl Jesu nicht historisch sein. Unser Kanon entscheidet für das Letztere. Dann daß, was später Praxis wurde und bald als Hauptvorzug des Christenthums galt, seine Zugänglichkeit für alle Völker und seine Gleichgültigkeit gegen *περιτομὴ* und *ἀκροβυςία*, schon im Sinne seines Stifters gelegen hätte, das wäre das Höhere und Herrlichere: wogegen, daß erst nach Jesu Tode durch die allmähliche Entwickelung der Verhältnisse das vom Stifter den Heiden, nur sofern sie erst Juden würden, zugedachte Reich diese Schranke durchbrochen hat, der einfach natürliche und eben darum wahrscheinliche Gang der Sache ist.

§. 69.

Verhältniß des messianischen Plans Jesu zu den Samaritanern. Sein Zusammentreffen mit der samarischen Frau.

Auf ähnliche Weise verhält es sich mit der Stellung, welche Jesus sich und seinen Jüngern zu den Bewohnern Samariens gegeben hat. Während er nämlich in der Instructionsrede Matth. 10, 5. seinen Jüngern das Besuchen einer *πόλις Σαμαρειτῶν* eben so sehr wie das Betreten der *ὁδὸς ἐθνῶν* untersagt: lesen wir bei Johannes (K. 4.), daß Jesus selbst auf der Durchreise durch Samarien mit vielem Erfolge als Messias gewirkt, auch zu dem Ende sich zwei Tage in einer samarischen Stadt aufgehalten; und in der Apostelgeschichte (1, 8.), daß er vor seiner Himmelfahrt den Jüngern aufgetragen habe, seine Zeugen nicht bloß *ἐν Ἰερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ*, sondern auch *ἐν τῇ Σαμαρείᾳ* zu sein. Daß Jesus nicht, wie es nach jenem Verbote scheinen könnte, Samarien gänzlich gemieden habe, sieht man aus Luc. 9, 52. (vergl. 17, 11.), wo seine Jünger in einer *κώμῃ Σαμαρειτῶν* für ihn Quartier bestellen wollen; wie denn auch nach Josephus der gewöhnliche Weg der zu den Festen reisenden

Galiläer durch Samarien ging. [1]) Daß er den Samaritanern nicht abhold war, vielmehr in mancher Hinsicht ihre Vorzüge vor den Juden anerkannte, erhellt aus seiner Parabel vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 30 ff.): auch war ihm ja nach Luc. 17, 16. ein Fall vorgekommen, wo unter zehn Geheilten nur Einer, und zwar ein Samariter, sich dankbar bewies, und selbst von der messianischen Idee waren, sofern wir dieß aus Joh. 4, 25. und neueren Nachrichten [2]) schließen dürfen, die Bewohner Samariens nicht unberührt.

So natürlich es hienach zu sein scheint, daß Jesus diese empfängliche Seite des samarischen Volks durch gelegentliche Verkündigung des Messiasreichs bei demselben auch wirklich in Anspruch genommen habe: so muß doch das eigenthümliche Verhältniß Bedenken erregen, in welchem man in dieser Hinsicht die vier Evangelisten zu einander erblickt. Während nämlich Matthäus weder eine Berührung Jesu mit den Samaritanern, noch einen Ausspruch über sie außer jenem Verbote hat: gibt Markus zwar gleichfalls weder eine Berührung noch eine günstige Aeußerung, aber doch auch ebensowenig eine nachtheilige, wie Matthäus; Lukas hat zwei Berührungen Jesu mit ihnen, von welchen die eine zwar ungünstig, die andre aber, sammt seinen Aeußerungen über die Samariter, um so günstiger ausfällt; Johannes endlich weiß von einem ganz genauen und höchst günstigen Verhältniß Jesu zu dem samarischen Volke zu erzählen. Sollen alle diese so verschiedenen Nachrichten gegründet sein: wie konnte Jesus das einemal verbieten, die Samaritaner in den messianischen Plan hereinzuziehen, das andremal aber dieß selber ohne Anstand thun? und zwar müßte, wenn die Anordnung der Evangelisten etwas gelten soll, die eigene Wirksamkeit Jesu in Samarien früher fallen, als das den Jüngern auf ihre Missionsreise

---

[1]) Antiq. 20, 6, 1. Nicht ganz zusammenstimmende rabbinische Grundsätze hierüber s. bei Lightfoot, S. 991 ff.

[2]) S. Bertholdt, Christol. Judaeorum, §. 7.

mitgegebene Verbot. Denn die in Galiläa vor sich gegangene Aussendung der Zwölfe hat in der kurzen Zeit, welche dem vierten Evangelium zufolge Jesus vor dem ersten Pascha in jener Landschaft war (2, 1—13.), keinen Raum; sie müßte also nach diesem Pascha, und, weil der Besuch in Samarien auf die Rückreise von demselben fällt, auch nach jenem Besuche erst vor sich gegangen sein; wie aber konnte Jesus, wenn er selbst bereits, und zwar mit dem schönsten Erfolg, in Samarien messianisch gewirkt hatte, seinen Jüngern ein Aehnliches verbieten? Setzt man dagegen die von Johannes erzählte Scene nach dem von Matthäus aufbehaltenen Verbote: so sollten die Jünger nicht so sehr darüber, daß Jesus überhaupt mit einem Weibe (Joh. 4, 27.), als daß er gerade mit einer Samariterin sich so angelegentlich unterhielt, sich gewundert haben. [3])

Da somit wenigstens von den beiden extremen Erzählungen, bei Matthäus und Johannes, keine die andre voraussetzt: so müssen wir entweder jenen gegen die Samaritaner ausschließenden Befehl Jesu, oder dieses sein Anschließen an die Bewohner Samariens, in Zweifel ziehen.

In diesem Streite der Evangelien haben wir auch hier den Vortheil, die Apostelgeschichte als Schiedsrichterin aufrufen zu können. Noch ehe auf höheren Antrieb Petrus den ersten Heiden in das neue Reich des Messias aufgenommen hatte, war aus Veranlassung der *θλίψις γενομένη ἐπὶ Στεφάνῳ* der Diakonus Philippus *εἰς πόλιν Σαμαρείας* gereist, wo er den Christus verkündigte, und durch Wunder aller Art viele Samaritaner zum Glauben und zur Annahme der Taufe bewog (A.G. 8, 5 ff.). Diese Erzählung bildet mit der früher betrachteten von der Aufnahme der ersten Heiden einen völligen Gegensatz; während es dort die außerordentlichsten Vorbereitungen durch ein Gesicht und einen besondern Antrieb des *πνεῦμα*

---

3) Mit Unrecht wollten dieß Einige in die Frage legen; s. bei Lücke, 1, S. 533.

bedurfte, um den Petrus den Heiden zu nähern: so fängt hier Philippus, und zwar ohne noch jenen Vorgang zu haben, ohne Weiteres in Samarien zu taufen an. Damit man aber nicht etwa sage, der Diakonus sei vielleicht liberaler als der Apostel gesinnt gewesen, so kommt sofort Petrus selbst mit Johannes nach Samarien, und auch dieß ist ein Zug weiter in dem Gegensatze der beiden Erzählungen, daß, während dort die Aufnahme der ersten Heiden bei der Muttergemeinde in Jerusalem einen höchst ungünstigen Eindruck machte, hier die Kunde, ὅτι δέδεκται ἡ Σαμαρεία τὸν λόγον τῦ θεῦ, beifällig aufgenommen, und das vornehmste Apostelpaar abgeschickt wird, um das Werk des Philippus zu bestätigen und zu vollenden. Hier wäre es gar nicht unwahrscheinlich, daß man wirklich einen Vorgang Jesu selbst gehabt hätte; nur daß sich fragt, ob er in bloßen Aeußerungen Jesu zu Gunsten der Samaritaner, oder in einem wirklichen Anfang, den er bei ihnen gemacht, bestanden habe?

Diese Frage ist nur dadurch einer Entscheidung entgegenzuführen, daß die Erzählung des vierten Evangeliums (K. 4.) von dem Zusammentreffen Jesu mit der samarischen Frau und was sich daran schließt, darauf angesehen wird, ob sie ein historisches Gepräge trägt oder nicht? Hier können wir zwar die Anstöße nicht finden, welche der Verfasser der Probabilien schon in der Bezeichnung der Localität und dem Anfang des Gesprächs Jesu mit der Frau nachweisen zu können glaubt: [4]) aber von V. 16. an thun sich auch nach dem Geständniß unparteiischer Ausleger [5]) manche Schwierigkeiten hervor. Die Frau hatte zuletzt Jesum gebeten, ihr auch von dem Wasser zu geben, welches für immer den Durst lösche, und darauf sagt nun Jesus unmittelbar: ὕπαγε, φώνησον τὸν ἄνδρα σε. Wozu dieß? Die Ansicht, Jesus habe durch diese Frage, wohlwissend, daß sie keinen rechtmäßigen Mann habe, die Frau

4) Bretschneider, a. a. O. S. 47 ff. 97 f.
5) Lücke, 1, S. 520 ff.

nur beschämen und zur Buße leiten wollen,[6]) weist Lücke ab, weil ihm solche Verstellung an Jesu nicht gefällt, und vermuthet, wegen des Unverstands der Frau habe Jesus durch Berufung ihres vielleicht empfänglicheren Mannes sich Gelegenheit zu einer gedeihlicheren Unterhaltung verschaffen wollen. Aber wenn doch Jesus, wie sich sogleich zeigt, wußte, daß das Weib im gegenwärtigen Zeitpunkte keinen eigentlichen Ehemann hatte, so konnte er nicht im Ernste die Herbeirufung desselben verlangen, und namentlich, wenn er, auch nach Lücke's Zugeständniß, diese Kunde auf übernatürliche Weise hatte, so konnte ihm, der auch sonst wußte, was im Menschen war, auch dieß nicht verborgen sein, daß die Frau wenig geneigt sein werde, seiner Aufforderung zu entsprechen. Hat er aber vorausgewußt, daß das Verlangte nicht geschehen werde, ja selbst nicht geschehen könne: so war auch die Aufforderung nur eine verstellte, und hatte nicht die Herbeischaffung des Mannes, sondern etwas ganz Anderes zum Zwecke. Daß aber dieß die Buße der Frau gewesen wäre, davon liegt in der Erzählung nichts; denn als endliche Wirkung auf die Frau tritt keineswegs Beschämung und Reue, sondern Glaube an den prophetischen Blick Jesu hervor (V. 19.), und dieß wird auch die Absicht Jesu gewesen sein; denn die Erzählung ist so gehalten, wie wenn ihm sein Vorhaben mit der Frau gelungen, also der Erfolg mit der Absicht zusammengetroffen wäre. Hiebei ist indessen nicht sowohl das anstößig, was Lücke Verstellung nennt, da diese ganz unter die Kategorie des auch sonst vorkommenden unverfänglichen πειράζειν fällt, als vielmehr die Gewaltsamkeit, mit welcher Jesus die Gelegenheit, sich in seiner prophetischen Gabe zu zeigen, selber macht.

Mit derselben Gewaltsamkeit muß hernach die Frau das Gespräch auf einen Punkt hintreiben, an welchem auch vollends die Messianität Jesu offenbar werden kann. Sobald sie nämlich Jesum als einen Propheten erkannt hat, eilt sie sogleich,

---

6) So Tholuck z. d. St.

ihn über die zwischen Juden und Samaritern obschwebende Streitfrage rücksichtlich des Ortes der wahren Gottesverehrung zu consultiren (V. 20.). Daß ein so starkes Interesse an dieser religiös-nationalen Frage zu dem sonstigen beschränkten Wesen der Frau nicht passe, dessen sind die meisten jetzigen Erklärer durch die Annahme geständig, sie habe, weil sie sich durch die Aeußerung Jesu über ihre ehlichen Verhältnisse getroffen fühlte, durch jene Wendung nur das Gespräch von dem ihr empfindlichen Punkte ablenken wollen. [7]) War hienach die Frage nach dem rechten Orte des Gottesdienstes dem Weibe nicht ernst, sondern lag derselben nur falsche Scham, welche sich dem Bekenntniß und der Buße entziehen will, zum Grunde: so sollten jene Ausleger sich doch an das erinnern, was sie sonst bis zum Ueberdruß wiederholen, [8]) daß Jesus (bei Johannes) in seinen Antworten durchaus nicht sowohl auf den ausdrücklichen Sinn der Fragen, als auf die dabei zum Grunde liegende Gesinnung Rücksicht nehme. Dieser Methode zufolge durfte er die nicht ernstlich gemeinte Frage der Frau nicht im höchsten Ernst beantworten, sondern mußte mit Umgehung derselben auf den zuvor schon getroffenen empfindlichen Fleck im Bewußtsein der Frau, den sie jetzt zu verdecken suchte, losarbeiten, um sie womöglich zum vollen Gefühl und offenen Bekenntniß ihrer Schuld zu bringen. Aber dem Referenten ist es einmal darum zu thun, Jesum hier nicht bloß als Propheten, sondern bestimmt als Messias anerkannt werden zu lassen, und dieß glaubte er am besten durch die Lenkung des Gesprächs auf die Frage nach dem wahren Orte der Gottesverehrung, deren Lösung man vom Messias erwartete (V. 25.), [9]) herbeiführen zu können.

Die Kenntniß, welche V. 17 f. Jesus von den Verhältnissen des Weibes zeigt, hat man natürlich zu erklären gesucht

---

7) So Lücke und Tholuck z. d. St; Hase, L. J. 67.

8) Z. B. Tholuck an vielen Stellen.

9) Vgl. Schöttgen, horae, 1, S. 970 f. Wetstein, S. 863.

durch die Voraussetzung, daß, während Jesus am Brunnen saß, und die Frau aus dem Städtchen dahergegangen kam, ihm ein Vorübergehender einen Wink gegeben habe, sich mit ihr, als einer solchen, die jetzt nach dem sechsten Manne trachte, nicht einzulassen. [10]) Allein neben dem Unwahrscheinlichen, daß ein Vorübergehender nichts Angelegeneres mit Jesu zu sprechen gehabt haben sollte, als ihn von den Verhältnissen eines unbedeutenden Weibes zu unterrichten, stimmen jetzt Freunde wie Gegner des vierten Evangeliums darin überein, daß jede natürliche Erklärung jener Kunde Jesu der Absicht des Referenten geradezu widerstrebe. [11]) Denn wenn dieser um der Eröffnungen über ihre Verhältnisse willen nicht allein die Frau selbst (V. 19.), sondern auch viele Bewohner der Stadt (V. 39.), an Jesum glaubig werden läßt: so meint er dieß gewiß nicht so, daß diese Leute, wenn auch nicht im Resultate (daß Jesus ein Prophet sei), so doch im Kriterium (daß er es vermöge jener Kenntniß sein müsse), sich getäuscht und übereilt, sondern daß sie ganz Recht gehabt haben. War somit jenes Wissen Jesu nach des Referenten Ansicht ein Ausfluß seiner höheren Natur: so läßt es sich doch nicht mit modernen Supranaturalisten auf das Vermögen Jesu zurückführen, welches Johannes auch 2, 24 f. an ihm rühmt, daß er nämlich ohne fremdes Zeugniß gewußt habe, was im Menschen war. [12]) Denn hier weiß Jesus nicht bloß, was in dem Weibe ist, ihre jetzige zweideutige Gemüthslage zu demjenigen, der nicht eigentlich ihr Mann war, sondern auch die rein äußerliche Notiz hat er, daß sie vorher schon fünf Männer gehabt habe, von welchen man sich doch nicht vorstellen kann, daß jeder eine besondere, Jesu bemerkbare, Spur in ihrem Gemüthe zurückgelassen hätte. Daß nun Jesus vermöge des durchdringenden Scharfblicks, mit welchem er die Herzen derer,

---

10) Paulus, Leben Jesu, 1, a, 187; Comment. 4, z. d. St.
11) Vergl. Olshausen z. d. St. und Bretschneider, Probab. S. 50.
12) Olshausen, Lücke z. d. St.

mit denen er zu thun hatte, durchdrang, auch seine eigenen messianischen Schicksale und die großen Entwicklungsknoten seines Reiches prophetisch vorausgesehen habe, dieß kann man bei einer gewissen Ansicht von seiner Person wahrscheinlich und in jedem Falle nur höchst würdig finden: daß er aber die äußern Verhältnisse anderer unbedeutenden Personen im kleinsten Detail gekannt habe, dieß ist, je höher man seine prophetische Würde faßt, eine desto unwürdigere Vorstellung, und jedenfalls zerstört eine solche empirische, nicht Allwissenheit, sondern Alleswisserei, das menschliche Bewußtsein, das wir in Jesu zu setzen haben. [13]) So wenig aber dem wahren, so genau entspricht ein solches Wissen den jüdischen Begriffen von einem Propheten und insbesondere vom Messias: im A. T. weiß Daniel um einen Traum Nebukadnezars, der diesem selbst entfallen ist (Dan. 2.); in den klementinischen Homilien ist der wahre Prophet *ὁ πάντοτε πάντα εἰδώς· τὰ μὲν γεγονότα ὡς ἐγένετο, τὰ δὲ γινόμενα ὡς γίνεται, τὰ δὲ ἐσόμενα ὡς ἔςαι* [14]); die Rabbinen zählen eine solche Allwissenheit unter den Kennzeichen des Messias auf, schreiben sie auch dem Moses und Salomo zu, und bemerken, daß Bar Cochba an dem Mangel derselben als Pseudomessias erkannt worden sei. [15])

Weiter spricht nun Jesus (V. 23 ff.) gegen das Weib, mit Hase zu reden, den höchsten Grundsatz seiner Religion aus, geistige Verehrung Gottes durch ein frommes Leben, mit Aufhebung jedes Ceremonialdienstes, und bekennt sich offen als den Gründer einer solchen Gottesverehrung, als den Messias. Schon an einem andern Orte hat es sich als unwahrscheinlich gezeigt, daß Jesus, der seinen eigenen Jüngern erst verhältnißmäßig spät sich als den Messias zu erkennen gab, schon

---

13) Vgl. Bretschneider, a. a. O. S. 49 f.

14) Homil. 2, 6. vgl. 3, 12.

15) Schöttgen, horae 2, S. 371 f.

früher einem samarischen Weibe eine bestimmte Eröffnung hierüber sollte gemacht haben. Hier aber muß man noch insbesondere fragen: in welcher Hinsicht war denn dieses Weib einer so hohen Mittheilung würdig, wie sie nicht einmal den Jüngern mit so klaren Worten zu Theil geworden ist? was konnte Jesum bewegen, den Blick einer Person in die weite Ferne der Religionsgeschichte ausschweifen zu machen, der es am besten gethan hätte, in ihr eigenes Innere geführt, bei der Verdorbenheit ihres Herzens festgehalten zu werden? Nur das, wenn er um jeden Preis von der Frau, ohne Rücksicht auf ihre Besserung, außer dem Anerkenntniß seiner prophetischen Gabe auch noch das seiner Messianität sich erzwingen wollte, wozu jene Wendung des Gesprächs nothwendig schien. So einseitig aber kann die eigne Absicht Jesu nicht gewesen sein, von welchem wir sonst eine angemessenere Behandlung der Menschen kennen, sondern nur die Absicht der verherrlichenden Sage oder eines idealisirenden Biographen.

Indessen, fährt die Erzählung V. 27. fort, kamen die Jünger Jesu mit Lebensmitteln aus der Stadt zurück, und wunderten sich, daß er gegen den rabbinischen Grundsatz[16]) mit einem Weibe sich unterhalte. Während die Frau, durch die letzte Eröffnung Jesu aufgeregt, in die Stadt zurückläuft, um ihre Mitbürger zur Besichtigung des messiasartigen Fremden einzuladen, fordern ihn die Jünger auf, von der mitgebrachten Speise etwas zu sich zu nehmen, worauf er erwiedert: *ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν, ἣν ὑμεῖς ἐκ οἴδατε* (V. 32.), was seine Jünger dahin mißverstehen, es habe ihm vielleicht in ihrer Abwesenheit jemand zu essen gebracht; eine jener fleischlichen Auffassungen geistig gemeinter Aussprüche Jesu, wie sie im vierten Evangelium stehend sind, und eben dadurch verdächtig werden. Weiter folgt eine Rede über Säen und Ernten (V. 35 ff.), welche, wenn man V. 37 f. vergleicht, nur den Sinn haben kann, daß, was Jesus gesäet habe, die Jünger

---

16) Bei Lightfoot, S. 1002.

ernten sollten.[17]) Kann dieß gleich ganz allgemein darauf bezogen werden, daß Jesus die Keime der βασιλεια τε̃ θεε̃, welche unter der Pflege seiner Jünger Blüthen und Früchte trugen, zuerst in die Menschheit gelegt habe: so läßt sich doch zugleich eine speciellere Beziehung unmöglich abweisen. Jesus sieht voraus, daß ihm die zur Stadt geeilte Frau Gelegenheit verschaffen werde, in Samarien die Saat des Evangeliums auszustreuen, und verheißt den Jüngern, daß sie die Früchte dieser seiner Bemühungen einst zu genießen haben werden. Wer denkt hier nicht an die schon erwähnte Ausbreitung des Christenthums in Samarien durch Philippus und einige Apostel, wie sie A. G. 8. uns berichtet ist?[18]) Daß Jesus diesen Fortgang seiner Sache in Samarien nach seiner Kenntniß der Bewohner schon damals habe vorhersehen können, läßt sich zwar auch bei einer natürlichen Ansicht von der Person Jesu nicht gerade in Abrede stellen; doch da dieser Zug zu einem in historischer Beziehung mehr als unwahrscheinlichen Ganzen gehört; so wird er gleichfalls verdächtig, zumal sich leicht erklären läßt, wie er auch ohne factischen Grund entstehen konnte. Nach der gewöhnlichen Tradition der ersten Gemeinde, wie sie in den drei ersten Evangelien niedergelegt ist, hatte Jesus nur in Galiläa, Peräa und Judäa persönlich gewirkt, nicht ebenso in Samarien, welches jedoch nach der A. G. auch frühzeitig das Evangelium annahm. Wie natürlich nun, daß die Tendenz entstand, die Thätigkeit Jesu durch die Annahme zu vervollständigen, daß er auch in Samarien, und somit in allen Theilen Palästina's, den himmlischen Samen ausgestreut habe; den Ruhm der Apostel und andern Lehrer aber in Hinsicht jener Provinz auf den des bloßen Erntens zu beschränken, und dieß Jesum bei Gelegenheit auch aussprechen zu lassen.

Nachdem die Prüfung der einzelnen Züge der johanneischen Erzählung das Resultat geliefert hat, daß wir hier

[17]) Lücke, 1, S. 542.

[18]) Lücke, S. 540 Anm. Bretschneider, S. 52.

schwerlich eine wirkliche Geschichte vor uns haben: muß es erlaubt sein, auch den Totaleindruck des Ganzen zu Gunsten dieses Resultates geltend zu machen. Seit Herakleon und Origenes[19]) haben sich die älteren Erklärer selten enthalten, die Geschichte mit der Samariterin allegorisch zu deuten; wovon der Grund wohl mit darin liegt, daß die ganze Scene eine sagenhafte, poetische Farbe hat. Das Local am Brunnen ist das idyllische Local der althebräischen Sage, auf welchem sie gerne verhängnißvolle Begegnungen vor sich gehen läßt; daß der Brunnen die Jakobsquelle und das Grundstück dasjenige ist, welches nach der (aus 1 Mos. 33, 19. 48, 22. Jos. 24, 32. gebildeten) Sage Jakob dem Joseph geschenkt hatte, gibt dem idyllischen Boden noch die bestimmtere Weihe des Nationalen und Patriarchalischen, damit er um so eher würdig sei, vom Messias betreten zu werden. An dem Brunnen trifft Jesus mit einem Weibe zusammen, welches herauskommt, um Wasser zu schöpfen: ganz dieselbe Scene, wie 1 Mos. 24, 15., wo dem am Brunnen wartenden Elieser Rebekka mit dem Kruge begegnet; wie 1 Mos. 29, 9., wo Jakob die künftige Stammmutter Israels, Rahel, oder wie 2 Mos. 2, 16., wo Moses ebenso seine künftige Gattin am Brunnen findet. Jesus begehrt von dem Weibe zu trinken: wie Elieser von Rebekka; nachdem er sich ihr als Messias zu erkennen gegeben, läuft sie in die Stadt zurück, und holt ihre Mitbürger, wie Rebekka, nachdem Elieser sich als Abrahams Verwalter kund gegeben, und Rahel, nachdem sie Jakob als Verwandter begrüßt hatte, eilend hineinliefen, und die Ihrigen holten, um den werthen Gast zu bewillkommen. Freilich nicht eine tadellose, wie die beiden nachmaligen Stammmütter des heiligen Volks oder die künftige Gattin seines Gesetzgebers, ist es, welche hier Jesu begegnet; kam ja dieses Weib heraus als Repräsentantin eines unreinen Volks, das die Ehe mit Jehova gebrochen hatte, und

---

[19]) Comm. in Joan. Tom. 13, am Anfang des zweiten Bandes der Ausg. von Lommatzsch.

jetzt in falschem Gottesdienste lebte, daher es von ihr nicht wie von Rebekka heißen konnte: παρθένος ἦν, ἀνὴρ ἐκ ἔγνω αὐτὴν (LXX.), sondern Jesus mußte ihr sagen: πέντε ἄνδρας ἔσχες, καὶ νῦν ὃν ἔχεις, ἐκ ἔςι σε ἀνὴρ, und auch der gute Wille des Weibes, verbunden mit schwacher Kraft und Einsicht, bezeichnet ganz den damaligen Zustand des Volks von Samaria. So ist das Zusammentreffen Jesu mit dem samarischen Weibe nur die poetische Darstellung seiner gleich darauf erzählten Wirksamkeit unter den Samaritanern, wie diese selbst nur das sagenhafte Vorspiel jener nach Jesu Tode erfolgten Ausbreitung des Christenthums in Samarien ist.

Da sich somit die johanneische Erzählung als unhistorisch ausgewiesen hat: so wissen wir von einem Verhältnisse, welches Jesus als Messias mit den Samaritanern angeknüpft hätte, geschichtlich nichts, und es bleibt uns nur noch seine denselben günstige Beobachtung, Luc. 17, 16. neben der ungünstigen, Luc. 9, 53., und neben dem Verbote Matth. 10, 5. die lobende Parabel Luc. 10, 30 ff., sammt der Anweisung, in Samarien das Evangelium zu verkündigen A. G. 1, 8. Da nun diese ausdrückliche Anweisung als eine erst nach der Auferstehung Jesu geschehene bis zur Untersuchung dieses Factums uns problematisch bleiben muß: so fragt sich, ob auch ohne sie und unerachtet jenes Verbots das unbedenkliche Verfahren der Apostel, A.G. 8., sich erklären läßt; oder ob, sei es von Seiten der Apostelgeschichte ein Uebergehen stattgehabter Bedenklichkeiten, oder lieber von Seiten des Matthäus eine zu particularistische Zeichnung Jesu, oder endlich von Seiten Jesu eine spätere Erweiterung der Ansicht, vorausgesetzt werden soll? was hier nicht weiter zu untersuchen ist.

Fünftes Kapitel.

Die Jünger Jesu.

§. 70.

Die Berufung der ersten Begleiter. Differenz zwischen den beiden ersten Evangelien und dem vierten.

Nach der übereinstimmenden Erzählung der zwei ersten Evangelien (Matth. 4, 18—22. Marc. 1, 16—20.) hat Jesus, am galiläischen See wandelnd, zuerst die beiden Brüder, Petrus und Andreas, unmittelbar darauf den Jakobus und Johannes, von den Fischernetzen weg zu seiner Nachfolge berufen. Auch das vierte Evangelium erzählt gleich zu Anfang (1, 35—52.), wie sich die ersten Schüler an Jesum anschloßen, unter welchen auch hier Petrus und Andreas, und wahrscheinlich auch Johannes, sich befinden, indem der ungenannte Begleiter des Andreas gewöhnlich auf jenen gedeutet wird. Jakobus fehlt in dieser Erzählung; statt seiner wird noch die Berufung des Philippus und Nathanael berichtet. Doch auch von den identischen Personen sind alle näheren Umstände ihres Zusammentreffens mit Jesu verschieden erzählt. Während nach den beiden Synoptikern der Schauplatz desselben das Ufer des galiläischen Sees ist, kommen im vierten Evangelium Andreas, Petrus und der Ungenannte in Peräa in der Nähe des Jordan, Philippus und Nathanael auf dem Wege von da nach Galiläa zu Jesu. Während ferner dort je ein Brüderpaar zusammen

berufen wird, treffen hier zuerst Andreas und der Ungenannte, dann Petrus, hierauf Philippus und Nathanael mit Jesu zusammen. Hauptsächlich aber, während bei Matthäus und Markus die Brüderpaare von ihrem Fischergeschäft hinweg unmittelbar von Jesu berufen werden, gibt Johannes als Situation der Berufenen nur überhaupt ein ἔρχεσθαι und εὑρίσκεσθαι an, und läßt von Jesu unmittelbar nur den Philippus berufen werden, den Andreas und den Ungenannten weist der Täufer, den Petrus bringt Andreas, den Nathanael Philippus zu ihm hin.

Scheinen so die beiden Erzählungen verschiedene Ereignisse zu betreffen, und fragt es sich, welche das frühere und welche das spätere? so scheint Johannes die Geschichte noch etwas früher einzureihen, weil er sie schon vor Jesu Rückkehr von seiner Taufe nach Galiläa erfolgen läßt, die Synoptiker erst nach derselben, zumal wenn, nach einer gewöhnlichen Berechnung, die Rückreise, von welcher die Synoptiker ausgehen, nicht die von der Taufe, sondern von dem ersten Paschafest sein soll. Auch nach der inneren Beschaffenheit des Vorgangs scheint das vom vierten Evangelium Erzählte nicht das Spätere sein zu können. Denn waren nach den Synoptikern Andreas und Johannes bereits Jesu nachgefolgt, so konnten sie nicht wieder, wie im vierten Evangelium, zum Gefolge des Täufers sich gesellen, noch brauchte dieser erst sie auf Jesum hinzuweisen; ebenso wenn Petrus schon unmittelbar von Jesu zum Menschenfischer berufen war, brauchte ihn nicht erst sein Bruder Andreas zu ihm zu führen. Dagegen stimmen die Ausleger darin überein, daß sowohl die synoptische Erzählung sich eigne, die johanneische vor sich, als diese, jene nach sich zu haben. Das vierte Evangelium, sagt man, [1]) erzähle nur das erste

[1]) Kuinöl, Comm. in Matth. S. 100. Lücke, Comm. z. Joh. 1, S. 388. Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 197. Hase, Leben Jesu, §. 56. 61.

Bekanntwerden Jesu mit jenen Männern, auf welches hin sie noch nicht sogleich seine beständigen Begleiter geworden seien; erst bei der von den Synoptikern aufbehaltenen Gelegenheit habe sie Jesus zum beständigen Geleite, zur eigentlichen Jüngerschaft berufen.

Allein wenn man in der synoptischen Relation die Aufforderung Jesu: *δεῦτε ὀπίσω μȣ* und die Bezeichnung des Erfolgs durch *ἠκολȣ́θησαν αὐτῷ* von beständiger Begleitung versteht: so fällt es auf, wie man in der johanneischen Erzählung das gleiche *ἀκολȣ́θει μοι* in andrer Bedeutung nehmen kann, und man muß die Consequenz von Paulus loben, wenn er nicht nur in der letzteren, sondern auch in der ersteren Erzählung eine Aufforderung zu einer bloß vorübergehenden Begleitung auf dem nächsten Gange findet.[2] Allein diese Deutung der synoptischen Erzählung ist unmöglich. Wie hätte doch Petrus später im Namen seiner Mitjünger Jesum so nachdrücklich erinnern können: *ἰδȣ̀ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολȣθήσαμέν σοι*, und dazu fragen: *τί ἄρα ἔςαι ἡμῖν*; und wie hätte Jesus den *ἀκολȣθήσαντες αὐτῷ* und jedem, der um seinetwillen *ἀφῆκεν οἰκίας κ. τ. λ.* hundertfältigen Ersatz verheißen können (Matth. 19, 27 ff.), wenn dieses Verlassen und Nachfolgen, und also auch das ganz ebenso bezeichnete in unserer Erzählung, nur ein so vorübergehendes und unterbrochenes gewesen wäre? Wird schon hieraus wahrscheinlich, daß auch das *ἀκολȣ́θει μοι* bei Johannes die Anknüpfung eines bleibenden Verhältnisses bezeichnen werde: so sind überdieß in dem Zusammenhange der johanneischen Erzählung die deutlichsten Spuren hievon zu finden. Ganz nämlich, wie bei den Synoptikern vor dieser Berufungsscene Jesus allein erscheint, nachher aber bei jeder schicklichen Gelegenheit die Begleitung seiner *μαθηταὶ* erwähnt wird: so tritt auch im vierten Evangelium der vorher unbegleitete Jesus von jenem Vorfall an in Gesellschaft von Jüngern auf (2, 2. 12, 17.

---

[2] Leben Jesu, 1, a, 212.

3, 22. 4, 8. 27. u. f.), und die Annahme, daß diese in Peräa gewonnenen Jünger nach Jesu Rückkehr nach Galiläa sich wieder zerstreut haben, [3]) ist den Evangelien nur vom harmonistischen Bestreben aufgedrungen. Indeß, auch dieß vorausgesetzt, konnten sie ihm doch in der kurzen Zeit, welche jene Entfernung immer nur gedauert haben kann, unmöglich so entfremdet werden, daß er so, wie in der synoptischen Berufungsgeschichte der Fall ist, die Bekanntschaft mit ihnen ganz wieder wie von vorne anzufangen sich veranlaßt finden konnte. Namentlich wenn er den Simon schon bei jener angeblich ersten Zusammenkunft durch den Beinamen Κηφᾶς auf das individuellste ausgezeichnet hatte, konnte er nicht wohl den Antiklimax machen, ihm bei einer späteren Gelegenheit mit der Berufung zum ἁλιεὺς ἀνθρώπων entgegenzukommen, was eine ihm mit allen übrigen Jüngern gemeinsame Bestimmung ausdrückte.

Als einen besondern Vortheil dieser Stellung der beiden Erzählungen heben die rationalistischen Erklärer dieß hervor, daß so allein begreiflich werde, worüber man sonst im höchsten Grade staunen müßte, wie sowohl Jesus nur so im Vorbeigehen auf den ersten Blick vier Fischer zu Jüngern habe wählen, und darunter gleich die zwei ausgezeichnetsten Apostel treffen können, als auch wie die vier geschäftigen Männer auf den räthselhaften Ruf eines ihnen nicht näher bekannten Mannes hin sogleich ihr Gewerbe verlassen, und sich zu seiner Begleitung haben hergeben mögen; bei Vergleichung des vierten Evangeliums sehe man nämlich, daß Jesus diese Männer längst vorher kennen gelernt, und sich gleicherweise ihnen in seiner Vortrefflichkeit gezeigt hatte: woraus sich nun sowohl das Glückliche seiner Wahl, als auch ihre Bereitwilligkeit ihm zu folgen, erkläre. Allein gerade dieser scheinbare Vortheil ist es, der über die bezeichnete Stellung der beiden Erzählungen vollends den Stab bricht. Denn entschiedener kann nichts

---

[3]) Paulus, Leben Jesu, 1, a, S. 213. Sieffert, über den Ursprung u. s. f. S. 72.

gegen die Absicht der beiden ersten Evangelisten sein, als die Voraussetzung eines schon vorher zwischen Jesu und den berufenen Brüderpaaren bestandenen Verhältnisses. Legt nämlich die Erzählung bei beiden darauf so großes Gewicht, daß sie εὐθέως ihre Netze verlassen, und sich zur Nachfolge Jesu entschlossen haben: so muß dieß im Sinne der Referenten etwas Außerordentliches gewesen sein; was es nicht war, wenn die Männer schon früher im Gefolge Jesu gewesen waren. Und ebenso in Bezug auf Jesum liegt die Pointe der Erzählung darin, daß er mit prophetischem Geiste gleich auf den ersten Blick die rechten herausgefunden, daß er nach Joh. 2, 25. ȣ̓ χρείαν εἶχεν, ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τȣ̃ ἀνθρώπȣ, weil er αὐτὸς ἐγίνωσκε, τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, wodurch er einer Forderung genügte, welche die Juden an den Messias stellten.

Macht so jede der zwei verschiedenen Erzählungen darauf Anspruch, das erste Bekanntwerden Jesu mit seinen vornehmsten Jüngern zu beschreiben: so kann nur Eine richtig, die andere muß irrig sein, [4]) und es ist nun nach innern Gründen zu untersuchen, welche? Hier muß man in Bezug auf die Darstellung der Synoptiker Paulus Recht geben, daß man sich nicht genug wundern könnte, wenn gleich das erste Zusammentreffen Jesu mit jenen Männern sich so gemacht hätte, wie sie erzählen. Ein Durchschauen des Menschen auf den ersten Blick, wie es Jesus hier erprobt hätte, ginge weit über Alles hinaus, was der glücklichsten und geübtesten Menschenkenntniß natürlicherweise möglich ist. Das Innere des Menschen ist nur aus einer Reihe von Reden und Handlungen sicher zu erkennen: eine Gabe, ohne diese Vermittlung in das Gemüth der Andern einzudringen, streift schon an das Visionäre, und damit in ein Gebiet hinein, für welches der von den Rabbinen für diese Gabe des Messias gebrauchte Ausdruck: odorando judicare, [5]) keineswegs zu monströs ist.

---

[4]) S. Fritzsche, in Matth. p. 189.

[5]) Schöttgen, horae, 2, p. 372.

Kaum minder unwahrscheinlich ist von Seiten der Jünger die ungesäumte Nachfolge, sofern Jesus damals in Galiläa noch nicht den Ruhm wie später hatte, und man müßte aus dieser Bereitwilligkeit fast auf eine unmittelbar in die Gemüther eindringende, von Vorbereitung und Gründen unabhängige Kraft der Stimme und des Willens Jesu schließen; [6]) was zu dem oben bezeichneten visionären noch ein magischer Zug wäre, um das Unglaubliche der Erzählung zu vollenden.

Sind auf diese Weise die negativen Gründe gegen den historischen Charakter der Erzählung stark genug, so muß man sich für eine mythische Auffassung derselben entscheiden, sobald sich noch positiv zeigen läßt, wie sie auch ohne historische Grundlage auf traditionelle Weise sich bilden konnte. Hiezu lag nun aber hinreichender Anlaß nicht allein in der schon angeführten jüdischen Vorstellung vom Messias als Herzenskündiger, sondern auch ein ganz specielles Vorbild dieser Apostelberufung war in der Erzählung (1. Kön. 19, 19—21.) von der Art und Weise gegeben, wie der Prophet Elia den Elisa zu seiner Nachfolge bestimmt haben sollte. Wie hier Jesus die Brüderpaare von den Netzen und dem Fischfang: so ruft dort der Prophet seinen künftigen Schüler von den Rindern und dem Pfluge weg; beidemale von einer einfachen materiellen Arbeit zum höchsten geistigen Berufe, ein Contrast, welchen, wie aus der römischen Geschichte bekannt, die Sage besonders gerne entweder aufbewahrt oder macht. Ferner, wie die Fischer auf den Ruf Jesu ihre Netze verlassen und ihm nachfolgen: so Elisa, als Elia seinen Mantel auf ihn warf, *κατέλιπε τὰς βόας, καὶ κατέδραμεν ὀπίσω Ἠλιὲ* (V. 20. LXX.). Nun folgt eine scheinbare Differenz, die aber eigentlich das frappanteste Zusammentreffen ist. Der berufene Prophetenschüler bat, ehe er sich ganz an Elia anschlöße, sich noch von Vater und Mutter verabschieden zu dürfen, und der Prophet nimmt keinen Anstand, ihm dieß zu gestatten, wenn nur Elisa sofort

---

6) Paulus, a. a. O.

wieder zu ihm zurückkehren würde. Aehnliche Bitten werden auch Jesu (Luc. 9, 59 ff. Matth. 8, 21 f.) von Einigen gestellt, die er zur Nachfolge berufen, oder die sich freiwillig dazu erboten hatten; aber Jesus gewährt diese Gesuche nicht, sondern weist den Einen, welcher zuvor seinen Vater zu begraben wünschte, zu augenblicklichem Antritt seiner Jüngerschaft an, den Andern aber, der sich ausgebeten hatte, sich erst noch von seiner Familie verabschieden zu dürfen, weist er zurück; wogegen von den beiden Fischerpaaren hier gesagt wird, daß sie, ohne um Frist zu bitten, Alles, die Zebedaiden selbst ihren Vater, im Stiche gelassen haben. Könnte es sich klarer, als durch diesen Zug, verrathen, wie die ganze Erzählung bei Matthäus und Markus nur eine überbietende Nachbildung der A. T.lichen ist, um, wie Paulus richtig sieht, [7]) zu zeigen, daß Jesus als Messias noch entschlossenere und mit größerer Aufopferung verbundene Nachfolge gefordert habe, als Elias der Prophet verlangte und verlangen durfte? Die historische Grundlage der Erzählung mag sein, daß mehrere der vorzüglichsten Jünger Jesu, wie namentlich Petrus, als Anwohner des galiläischen Sees, Fischer gewesen waren, weßwegen Jesus sie in ihrer späteren apostolischen Wirksamkeit bisweilen als ἁλιεῖς ἀνθρώπων bezeichnet haben mag. Ihr Verhältniß zu Jesu aber machte sich ohne Zweifel so allmählig, wie sonst menschliche Verhältnisse pflegen: nur daß uns von diesem natürlichen Gang der Sache keine Kunde aufbehalten ist.

Wäre somit durch Wegräumung des synoptischen Berichtes für den johanneischen Raum gemacht: so kann doch, ob er diesen als historischer einnehmen darf, erst aus einer Prüfung seiner innern Beschaffenheit sich ergeben. Hier erregt es gleich kein gutes Präjudiz, daß Johannes der Täufer es ist, welcher Jesu die zwei ersten Schüler zugewiesen haben soll; denn, ist in der früher gegebenen Darstellung des Verhältnisses zwischen Jesu und dem Täufer nur irgend etwas Wahres:

---

7) Exeg. Handb., 1, b, S. 464.

so konnten zwar wohl Johannesjünger aus eignem Antrieb sich an Jesus, ihren früheren Mitschüler, anschließen, aber dem Täufer fiel nichts weniger ein, als Jemanden von sich weg an Jesum zu verweisen, und es scheint dieser Zug sein Dasein nur dem apologetischen Interesse des vierten Evangeliums zu verdanken, durch das Zeugniß des Täufers die Sache Jesu zu stützen. Darüber ferner, daß Andreas, nachdem er einen Abend mit Jesu zusammengewesen, ihn seinem Bruder sogleich mit den Worten: *εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν*, angekündigt haben soll (1, 42.), und auf ähnliche Weise Philippus gleich nach seiner Berufung sich gegen Nathanael über ihn ausspricht (V. 46.), weiß ich mich nicht stark genug auszudrücken, wie unmöglich es ist. Aus der, nach dem oben Angeführten, glaubwürdigen Darstellung der Synoptiker wissen wir besser, daß es einige Zeit brauchte, bis die Jünger Jesum als den Messias anerkannten, und dieß durch ihren Sprecher Petrus laut werden ließen, dessen späte Einsicht Jesus mit Unrecht als Offenbarung gepriesen haben würde, wenn sie ihm gleich Anfangs durch seinen Bruder Andreas entgegengebracht worden wäre. Ebenso anstößig ist die Art, wie sofort Jesus den Simon empfangen haben soll. Schon das, daß er, nachdem er ihn in das Auge gefaßt, ihm sagt: *σὺ εἶ Σίμων, ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ*, klingt nach Bengel's richtiger Beobachtung [8]) so, als sollte hier Jesu eine übernatürliche Kenntniß des Namens und der Abkunft eines ihm sonst unbekannten Mannes zugeschrieben werden, in demselben Sinne, wie er von den Männern der Samariterin, und in unserer Stelle von dem Aufenthalte des Nathanael unter dem Feigenbaume weiß. Jedenfalls aber, wenn er ihm nun den bedeutsamen Beinamen *Κηφᾶς* oder *Πέτρος* zulegt, so ist dieß, sofern man dieses Dictum nicht mit Paulus durch Beziehung auf die Körpergestalt des Mannes bis zum Scurrilen herunterziehen will, [9])

---

[8]) Gnomen, z. d. St.

[9]) Leben Jesu, 1, a, S. 168.

so gemeint, daß Jesus auf den ersten Anblick mit dem Auge des καρδιογνώστης sein Inneres durchschaut, und nicht bloß seine allgemeine Befähigung zum Apostolat, sondern auch die individuellen Eigenschaften erkannt habe, welche den Mann mit einem Felsen vergleichbar machten. Diesen Beinamen, sammt einer Erklärung seiner Bedeutung, läßt Matthäus dem Simon erst nach längerem Umgang mit Jesu und nachdem er schon manche Proben seines eigenthümlichen Wesens abgelegt, gegeben werden (16, 18.): weit natürlicher offenbar (obgleich gar wohl die christliche Sage von einem Namen, welchen Simon vielleicht von jeher geführt hatte, weil er bedeutsam schien, Jesum als den Urheber dargestellt haben könnte), als der vierte Evangelist, wenn er Jesum gleich auf den ersten Blick die eigenthümliche Bedeutung weghaben läßt, welche Simon für seine Sache dereinst gewinnen sollte; ein odorando judicare, welches über das von den Synoptikern behauptete in dem Grade hinausgeht, in welchem das σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς eine genauere Kenntniß des Mannes voraussetzt, als das ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων. Auch nach einer längeren Unterredung mit Petrus, wie Lücke eine voraussetzt,[10]) konnte sich Jesus keinen so bestimmten Ausspruch über seinen Charakter erlauben, ohne entweder Herzenskündiger zu sein, oder eines vorschnellen Urtheils beschuldigt werden zu müssen.

Vollends aber die Verhandlung mit Nathanael, ist ein Gewebe von Unwahrscheinlichkeiten. Wie Philippus ihm von einem Messias aus Nazaret sagt, macht er die berühmte Frage: ἐκ Ναζαρὲτ δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι; (V. 47.) Daß nun schon, als Jesus auftrat, Nazaret in besonderer Verachtung gestanden, läßt sich, wie auch Lücke bemerkt,[11]) durch kein einziges historisches Datum belegen, und es hat alle Wahrscheinlichkeit, daß erst von den Gegnern des Christenthums dieser Vaterstadt des von ihnen verworfenen

[10]) S. 385.
[11]) S. 389 f.

Messias ein Schandfleck angehängt worden ist. Zu Jesu Zeit stand Nazaret nur in der Eigenschaft einer galiläischen Stadt überhaupt bei den Judäern in Verachtung; aber in diesem Sinne konnte Nathanael nicht auf dasselbe herabsehen, da er selbst ein Galiläer war (21, 2.). Leicht könnte also hier eine spottende Frage, welche zur Zeit der Abfassung des vierten Evangeliums die Christen oft von ihren Gegnern hören mußten, schon einem Zeitgenossen Jesu in den Mund gelegt sein, um durch die Art, wie diesem sein Zweifel benommen wird, auch Andern ein ἔρχȣ καὶ ἴδε zuzurufen. — Wie nun Nathanael auf Jesum zukommt, soll dieser über ihn das Urtheil gefällt haben: ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος ȣ̓κ ἔςι (V. 48.). Paulus meint, von Nathanael aus Kana, wohin er eben zur Hochzeit von Verwandten ging, könne Jesus wohl schon vorher gewußt haben. [12] Allein, war Nathanaels Charakter Jesu auf natürlichem Wege bekannt geworden, so mußte er auf dessen Frage: πόθεν με γινώσκεις; entweder ihn an die Gelegenheit erinnern, bei welcher sie schon früher Bekanntschaft gemacht, oder sich auf Andre berufen, die ihm von Nathanael schon Gutes gesagt hatten; wenn er statt dessen von einem Wissen um den Aufenthalt Nathanaels unter einem Feigenbaum spricht, welches den Schein des Wunderbaren hat: so wäre ein solches Benehmen, wenn irgend eines, Charlatanerie gewesen. Da aber der Referent Jesu so etwas nicht zuschreiben will: so geht seine Intention unverkennbar dahin, Jesu ein übernatürliches Wissen um den Charakter Nathanaels zuzuschreiben. Ebensowenig ist das ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν εἶδόν σε durch den Paulus'schen Ausspruch: wie oft sieht und beobachtet man einen, der es selbst nicht bemerkt! erklärt. Zwar denken auch Lücke und Tholuck hier an ein natürliches Beobachten, nur daß sie Jesum den Nathanael in einer Situation beobachten lassen, welche, wie etwa Gebet und Studium des Gesetzes, ihm einen Schluß auf den Charakter

---

[12] A. a. O.

des Mannes möglich gemacht habe. Allein, wollte Jesus sagen: wie sollte ich von deiner Redlichkeit nicht überzeugt sein, da ich ja dein eifriges Bibelstudium und brünstiges Gebet unter der συκῇ beobachtet habe? so müßte doch wohl ein προςευχόμενον oder ἀναγινώσκοντα dabeistehen; ohne diesen Beisatz kann als Sinn des Ausspruchs nur dieser erscheinen: mein Vermögen, in dein Inneres zu blicken, kannst du daraus erkennen, daß ich dich in einer Lage, in welcher du auf natürliche Weise keinen Beobachter hattest, gesehen habe; wobei es also auf eine bestimmte Situation des Gesehenen nicht ankommt, sondern einzig auf das Sehen Jesu, welches, sofern aller Nachdruck auf demselben liegt, kein natürliches gewesen sein kann. Ein solches Fernsehen bei Jesu anzunehmen ist freilich sehr abenteuerlich, aber desto angemessener dem damaligen Begriffe von einem Propheten und dem Messias. Ein ganz ähnliches Fernsehen und Fernhören wird schon im A. T. dem Elisa zugeschrieben. Als (nach 2. Kön. 6, 8 ff.) der König von Syrien gegen Israel Krieg führte, zeigte Elisa jedesmal dem israelitischen König an, wo die Feinde sich gelagert hatten, und als der König von Syrien Verrath durch Ueberläufer vermuthete, wurde er belehrt, daß der israelitische Prophet Alles wisse, was der König in seinem innersten Gemach rede, wie denn Elisa nach 21, 32. auch weiß, daß Joram Mörder gegen ihn aussendet. Wie konnte man hinter diesem Seherblick des Propheten den Messias zurückbleiben lassen? Insbesondere aber unserem Evangelisten diente dieser Zug, einen Klimax hervorzubringen, und Jesum von dem Durchschauen eines unmittelbar Gegenwärtigen (V. 43.) zum Durchblicken eines nur erst sich Nähernden (V. 48.), und nun vollends zum Wahrnehmen eines Entfernten aufsteigen zu lassen. Daß Jesus hier noch einen Schritt weiter in der Steigerung geht, und sagt, diese Probe seiner messianischen Fernsicht sei noch eine Kleinigkeit gegen das, was Nathanael noch zu sehen bekommen werde, daß über ihm, als dem Messias, aus geöffnetem Himmel göttliche Kräfte gleichsam auf- und niedersteigen werden

(V. 51 f.), beweist keineswegs, wie Paulus meint, daß in jener ersteren Probe nichts Wunderbares gewesen, da es auch im Wunder eine Steigerung gibt.

Sind wir so in dieser johanneischen Erzählung bei jedem Schritte auf Schwierigkeiten, und zum Theil auf größere als in der synoptischen, gestoßen: so erfahren wir über die Art, wie die ersten Jünger zu Jesu kamen, durch die eine so wenig als durch die andere. Die Abweichung der johanneischen von der synoptischen möchte ich nicht mit dem Verfasser der Probabilien [13]) daraus herleiten, daß der vierte Evangelist die Erwähnung des dem Spotte ausgesetzten Fischerhandwerks der vornehmsten Apostel habe umgehen wollen, da er ja im 21. Kap., welches auch Bretschneider dem Verfasser des übrigen Evangeliums zuschreibt, desselben unbedenklich Erwähnung thut; sondern, daß sie gerade vom Fischen weg berufen worden seien, scheint in der Region, wo das vierte Evangelium entstand, nicht verlautet, und so daselbst die Scene sich theils vielleicht nach der an sich wahrscheinlichen historischen Nachricht, daß einige Jünger Jesu früher in der Schule des Täufers gewesen seien, theils aus dem Interesse für den Täufer und für das übernatürliche Wissen Jesu gebildet zu haben.

§. 71.

Der Fischzug des Petrus.

Anders wird die Berufung des Petrus und seiner Genossen zu Menschenfischern von Lukas (5, 1—11.) erzählt. Abgesehen von den Kleinigkeiten, auf welche z. B. Storr Gewicht legt, um diese Erzählung von der der beiden ersten Evangelisten zu trennen, [1]) liegt ein wesentlicher Unterschied darin, daß

---

[13]) S. 141.

[1]) Ueber den Zweck der ev. Gesch. und der Br. Joh. S. 350.

bei Lukas das Anschließen der Fischer an Jesus nicht auf eine bloße Einladung hin, sondern in Folge eines reichen Fischzugs geschieht, zu welchem Jesus dem Petrus verholfen hatte. Gibt sich so die Relation des Lukas für die Erzählung einer andern Begebenheit, als welche seine Vormänner berichten, so ist nun zunächst ihre Glaubwürdigkeit für sich zu untersuchen, und dann ihr Verhältniß zu der des Matthäus und Markus zu bestimmen.

Jesus, am galiläischen See vom Volke gedrängt, besteigt ein Schiff, um in einiger Entfernung vom Ufer ungehinderter zum Volke sprechen zu können; nach Beendigung der Reden fordert er den Simon, den Eigenthümer des Kahnes, auf, tiefer in den See hineinzufahren, und da die Netze zum Fang auszuwerfen. Simon, obwohl wenig ermuthigt durch den schlechten Erfolg der Fischerarbeit in der vergangnen Nacht, erklärte sich doch bereit, und der Erfolg war ein so außerordentlich reicher Fang, daß Petrus und seine Genossen, Jakobus und Johannes (Andreas wird hier nicht erwähnt), in das äußerste Erstaunen, der Erstere selbst in eine Art von Furcht vor Jesu als einem höheren Wesen gerieth, und auf die Anrede Jesu an Petrus: *μὴ φοβȣ· ἀπὸ τȣ̃ νῦν ἀνθρώπȣς ἔσῃ ζωγρῶν*, alle drei Alles verließen und ihm nachfolgten.

Daß, was hier erzählt wird, auf natürliche Weise möglich gewesen, suchen die rationalistischen Ausleger angelegentlich darzuthun. Nach ihnen war der auffallende Erfolg theils Werk einer richtigen Beobachtung Jesu, theils glücklicher Zufall. Tiefer in den See hineinfahren wollte Jesus nach Paulus [2]) zuerst nur, um das Volk zu entlassen, und erst als er im Hinfahren einen fischreichen Platz zu bemerken glaubte, forderte er den Petrus auf, hier das Netz auszuwerfen. Ein doppelter Widerspruch gegen die evangelische Erzählung. Wenn doch Jesus in unmittelbarer Verbindung sagt: *ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος, καὶ χαλάσατε τὰ δίκτυα κ. τ. λ.*, so hatte er offenbar

---

[2]) Exeg. Handb. 1, b, S. 449.

schon bei der Abfahrt die Absicht, einen Fischzug zu veranlassen, und sprach er diese schon am Ufer aus, so konnte seine Hoffnung auf einen glücklichen Fang nicht Resultat der Beobachtung einer fischreichen Stelle auf der Höhe des Sees sein, die sie noch gar nicht erreicht hatten. Man müßte also mit dem Verfasser der natürlichen Geschichte sagen, Jesus habe überhaupt vermuthet, daß unter den gegebenen Umständen (vielleicht bei herannahendem Sturme) der Fang auf der Mitte des Sees jetzt besser als in der Nacht gelingen werde. Allein, vom natürlichen Gesichtspunkt ausgegangen, wie sollte Jesus dieß besser zu beurtheilen gewußt haben, als die Männer, welche ihr halbes Leben als Fischer auf dem See zugebracht hatten? Gewiß, bemerkten die Fischer nichts, was ihnen zu einem guten Fange Hoffnung machen konnte: so kann auch Jesus etwas der Art natürlicherweise nicht bemerkt haben, und das Zusammentreffen des Erfolgs mit seinem Worte muß, den natürlichen Standpunkt festgehalten, rein auf Rechnung des Zufalls geschrieben werden. Doch welche unbesonnene Vermessenheit, so auf Gerathewohl etwas zu versprechen, was nach dem Vorgange der verflossenen Nacht eher fehlschlagen als gelingen konnte! Aber, sagt man, Jesus fordert ja den Petrus auch nur auf, noch einen Versuch zu machen, ohne ihm etwas Bestimmtes zu versprechen. Allein in seiner bestimmten Aufforderung, welche sich auch durch die Bemerkung des Petrus, wie ungünstig die Umstände dem Fange seien, nicht irren läßt, liegt doch zugleich ein Versprechen, und schwerlich hat das *χαλάσατε κ. τ. λ.* in unserer Stelle einen andern Sinn, als bei der ähnlichen Scene Joh. 21. das *βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον, καὶ εὑρήσετε* (V. 6.). Wenn ferner Petrus selbst seine Bedenklichkeit in den Worten zurücknimmt: *ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματί σου χαλάσω τὸ δίκτυον*, so mag zwar *ῥῆμα* nicht geradezu durch Zusage, sondern durch Befehl zu übersetzen sein, in jedem Falle aber liegt die Hoffnung darin, daß, was Jesus gebietet, nicht erfolglos sein werde. Diese Hoffnung, wenn sie Jesus nicht hatte erregen wollen,

mußte er alsbald wieder niederschlagen, um sich nicht der Beschämung durch einen etwaigen ungünstigen Erfolg auszusetzen; und in keinem Falle durfte er nach gelungenem Fange den Fußfall des Petrus annehmen, wenn er ihn nicht besser, als durch einen auf gut Glück gegebenen Rath verdient hatte.

Es bleibt also der ganzen Absicht der Erzählung zufolge nichts übrig, als hier ein Wunder anzuerkennen; was nun entweder mehr als Wunder der Wirksamkeit oder des Wissens gefaßt werden kann. Zunächst ergäbe sich die erste Auffassungsweise: daß Jesus durch seine Wundermacht die Fische im See dahin zusammengetrieben hätte, wo er den Petrus das Netz auswerfen hieß. Nun daß Jesus auf Menschen, an deren Geist seine Geisteskraft einen Anknüpfungspunkt hatte, unmittelbar durch seinen Willen einzuwirken vermochte, dieß könnte man sich etwa noch denken, ohne von den Gesetzen psychologischer Wirksamkeit allzuweit abzukommen; aber wie er auf vernunftlose Wesen, und zwar nicht auf einzelne und ihm unmittelbar gegenwärtige, sondern auf Schaaren von Fischen in der Tiefe eines Sees auf diese Weise habe wirken können, das läßt sich nicht vorstellig machen, ohne in das Zauberhafte hineinzugerathen. Die Olshausen'sche Vergleichung wenigstens, Jesus habe hier dasselbe gethan, was die göttliche Allmacht alljährlich mit den wandernden Fischen und Zugvögeln thue,[3]) hinkt nicht bloß, sondern weicht ganz auseinander; denn der Unterschied, daß das Letztere eine göttliche Thätigkeit ist, welche mit der ganzen übrigen Naturwirksamkeit Gottes, mit dem Wechsel der Jahreszeiten u. s. f. in engster Verbindung steht, das Erstere aber, auch Jesum als wirklichen Gott vorausgesetzt, eine aus allem Naturzusammenhang herausgerissene vereinzelte That wäre, hebt alle Vergleichbarkeit beider Erscheinungen auf. — Doch, auch die Möglichkeit eines solchen Wunders vorausgesetzt, wie denn auf supranaturalistischem Standpunkte nichts an sich unmöglich ist: läßt sich denn auch

---

[3]) Bibl. Comm., 1, S. 283.

nur ein scheinbarer Zweck denken, welcher Jesum bewegen konnte, von seiner Wunderkraft einen so abenteuerlichen Gebrauch zu machen? War es denn so viel werth, daß Petrus durch den Vorfall eine abergläubische und gar nicht neutestamentliche Furcht vor Jesus bekam? und ließ sich nur auf diese der wahre Glaube pfropfen? oder glaubte Jesus nur durch solche Zeichen sich Jünger werben zu können? Wie wenig hätte er da auf die Macht des Geistes und der Wahrheit vertraut, wie viel zu gering den Petrus angeschlagen, der wenigstens später (Joh. 6, 68.) nicht durch die Mirakel, die er von Jesus sah, sondern durch die ῥήματα ζωῆς αἰωνίȣ, die er von ihm hörte, in seiner Gesellschaft festgehalten war.

Von diesen Schwierigkeiten gedrängt, kann man sich auf die andere Seite flüchten, und als das Gelindere annehmen, Jesus habe nur vermöge seines übermenschlichen Wissens die Kenntniß gehabt, daß an jenem Platze gerade eine Menge von Fischen sich befinde, und dieß dem Petrus mitgetheilt. Meint man dieß so, Jesus habe mit einer Allwissenheit, wie man sie bei Gott sich vorzustellen pflegt, jederzeit um alle Fische in allen Seen, Flüssen und Meeren gewußt: so ist es mit seinem menschlichen Bewußtsein aus; soll er aber nur etwa, wenn er über ein Wasser fuhr, von dem Treiben der Fische in demselben Kenntniß bekommen haben: so ist auch dieß schon genug, um in seinem Gemüthe den Platz für wichtigere Gedanken zu versperren; endlich, soll er so etwas nicht immer und wesentlich gewußt haben, sondern es nur, so oft er wollte, haben wissen können: so begreift man nicht, wie in Jesu ein Antrieb entstehen konnte, dergleichen etwas zu erfahren; wie derjenige, dessen Beruf auf die Tiefen der menschlichen Herzen sich bezog, mit den fischreichen Tiefen der Gewässer sich zu befassen versucht sein mochte.

Doch ehe wir über diese Erzählung des Lukas entscheiden, müssen wir sie zuvor noch im Verhältniß zu der Berufungsgeschichte bei den zwei ersten Synoptikern betrachten; wobei die erste Frage das chronologische Verhältniß beider Begeben-

heiten betrifft. Daß nun der wunderbare Fischzug bei Lukas vorangegangen, die Berufung bei den beiden andern aber erst nachgefolgt sei, diese Voraussetzung ist dadurch abgeschnitten, daß nach der starken Anhänglichkeit, welche durch jenes Wunder in den Jüngern angeregt war, keine neue Berufung nöthig sein konnte; oder, wenn die mit einem Wunder verknüpfte Einladung nicht hingereicht hatte, die Männer bei Jesu festzuhalten, konnte er von dem Antiklimax einer später erlassenen kahlen und wunderlosen Aufforderung sich noch weniger Erfolg versprechen. Bei der umgekehrten Stellung könnte sich ein passender Klimax der beiden Einladungen zu ergeben scheinen: doch wozu überhaupt eine zweite, da die erste schon gewirkt hatte? Denn anzunehmen, daß die Brüder, welche ihm auf die erste hin nachgefolgt waren, ihn bis zur zweiten wieder verlassen gehabt, ist doch nur eine willkürliche Nothhülfe. Namentlich aber, wenn man auch das vierte Evangelium hinzunimmt, was wäre das für ein Verhältniß, wenn Jesus diese Jünger zuerst so wie Johannes erzählt, in seine Gesellschaft gezogen haben soll; hierauf aber, nachdem sie sich aus einer unbekannten Ursache wieder von ihm getrennt, hätte er sie noch einmal, wie wenn nichts vorangegangen wäre, am galiläischen See berufen, und als auch diese Einladung noch keine bleibende Verbindung hervorbrachte, hätte er zum drittenmal mit Hülfe eines Wunders sie zu seiner Nachfolge aufgefordert? Ihrer ganzen Anlage nach ist vielmehr die Erzählung bei Lukas so beschaffen, daß auch sie ein früheres engeres Verhältniß zwischen Jesu und seinen nachmaligen Jüngern ausschließt. Denn wenn sie ganz unbestimmt damit anhebt, Jesus habe zwei Schiffe am Ufer gesehen, deren Inhaber aus denselben gestiegen waren, um ihre Netze zu waschen, und wenn erst hierauf als der Eigenthümer des einen dieser Fahrzeuge Simon namhaft gemacht wird: so klingt doch dieß, wie Schleiermacher bündig gezeigt hat,[4]) völlig fremd, und nur wie auf ein

[4]) Ueber den Lukas, S. 70.

jetzt anzuknüpfendes Verhältniß vorbereitend, nicht ein schon bestandenes voraussetzend; so daß auch die von Lukas vorher erzählte Heilung der Schwiegermutter des Petrus entweder, wie so manche Heilungen Jesu, noch ohne Anknüpfung eines engeren Verhältnisses vorübergegangen, oder von Lukas (Matthäus hat sie später) zu früh gestellt sein muß.

Es geht uns also auch mit dieser Erzählung des Lukas in ihrem Verhältniß zu der des Matthäus und Markus, wie es uns mit der johanneischen Erzählung im Verhältniß zu der letztern ging: daß nämlich keine von beiden weder vor noch nach der andern sich will einreihen lassen, daß sie somit einander ausschließen.[5]) Fragt sich hiebei, wer die richtige Erzählung gebe? so hat schon Schleiermacher die des von ihm behandelten Evangelisten als die genauere vorgezogen,[6]) und neuestens hat Sieffert sehr emphatisch versichert, gewiß habe noch Niemand daran gezweifelt, daß die Erzählung des Lukas ein viel treueres Bild des ganzen Vorfalls gebe, indem sie sich durch eine Fülle specieller, anschaulicher und innerlich wahrer Züge höchst vortheilhaft von der Erzählung des ersten (und zweiten) Evangeliums unterscheide, welche ihrerseits durch Auslassung des eigentlich ergreifenden Hauptmoments (des Fischzugs) sich als von einem Nichtaugenzeugen herrührend charakterisire.[7]) Ich habe mich diesem Kritiker schon an einem andern Orte[8]) als denjenigen gestellt, der einen solchen

[5]) Dieß und den sagenhaften Charakter beider Erzählungen erkennt auch de Wette an, exeg. Handb. 1, 1, S. 47. 1, 2, S. 38 f.

[6]) An ihn schließt sich auch hier Neander an, L. J. Chr., S. 249 f. Er bemerkt, schon bei Matthäus können uns die Worte Jesu zu Petrus, daß er ihn zu einem Menschenfischer machen wolle, dazu führen, eine den Gebrauch dieser Vergleichung veranlassende Begebenheit vorauszusetzen. Ganz recht; nur daß diese Veranlassung nicht gerade ein Wunder, überhaupt nicht ein einzelner Vorfall, gewesen sein muß; sondern Veranlassung genug war der Umstand, daß Petrus früher das Fischerhandwerk getrieben hatte.

[7]) Ueber den Ursprung des ersten kan. Ev., S. 73.

[8]) Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1834. Nov.; jetzt in den Charakteristiken und Kritiken, S. 264 f.

Zweifel wagen wolle, und ich kann auch hier nur die Frage wiederholen: was ist — wenn doch die eine der beiden Erzählungen durch mündliche Ueberlieferung entstellt sein soll — dem Wesen der Tradition angemessener: das wirklich geschehene Factum des Fischzugs zum bloßen Dictum von Menschenfischern verflüchtigt, oder diese ursprünglich allein vorhandene bildliche Rede zu jener Geschichte vergröbert zu haben? Die Antwort auf diese Frage kann nicht zweifelhaft sein. Denn seit wann wäre es doch in der Art der Sage, zu vergeistigen, Reales, wie eine Wundergeschichte ist, in Ideales, wie bloße Reden, zu verwandeln? da doch nach der ganzen Natur der Bildungsstufe und der Geistesvermögen, welchen sie vorzugsweise angehört, die Sage darauf ausgehen muß, dem flüchtigen Gedanken einen soliden Leib zu bauen, das leicht mißverstehbare und schnell verhallende Wort als allgemein verständliche und unvergeßliche Begebenheit zu fixiren.

Und wie leicht läßt sich erklären, wie aus der von den zwei ersten Evangelisten aufbewahrten Gnome die Wundererzählung des dritten sich bilden konnte! Hatte Jesus seine Apostel, sofern einige derselben früher das Fischergewerbe getrieben hatten, als Menschenfischer bezeichnet; hatte er das Himmelreich mit einer σαγήνη βληθείσῃ εἰς τὴν θάλασσαν verglichen, in welcher Fische aller Art gefangen werden (Matth. 13, 47 ff.): so ergaben sich von selbst die Apostel als diejenigen, welche auf Jesu Wort dieses Netz auswarfen, und in demselben den wunderbar reichen Fischzug thaten. [9]) Nimmt man noch dazu, daß die alte Sage ihre Wundermänner gerne mit Fischzügen zu schaffen haben ließ, wie denn Porphyr und Jamblich etwas Aehnliches von Pythagoras erzählen: [10]) so

---

[9]) Auch nach de Wette, a. d. zuletzt a. O., ist der reiche Fischfang „ein symbolisches Wunder, die reiche apostolische Wirksamkeit vorbildend."

[10]) Porphyr. vita Pythagorae, no. 25. ed. Kießling; Jamblich. v. P. no. 36. ders. Ausg. Diese Geschichte darf hier verglichen werden,

ist nicht abzusehen, was der Ansicht noch entgegenstehen könnte, daß der Fischzug des Petrus nur die zur Wundergeschichte gewordene Gnome von den Menschenfischern sei; wodurch zugleich alle Schwierigkeiten, welche die natürliche wie die supranaturale Auffassung der Erzählung drücken, mit Einem Schlage weggeräumt sind.

Einen ähnlichen wunderbaren Fischzug weiß der Anhang des vierten Evangeliums aus den Tagen der Auferstehung Jesu zu berichten (K. 21.). Gleichfalls auf dem galiläischen See fischt Petrus, wie dort, in Begleitung der beiden Zebedaiden und einiger andern Jünger, die ganze Nacht hindurch, ohne etwas zu fangen. [11]) Mit dem ersten Morgen kommt Jesus an das Ufer und fragt, von ihnen unerkannt, ob sie kein *προςφάγιον* haben? und als sie dieß verneinen, heißt er sie rechts vom Schiffe das Netz auswerfen, worauf sie wirklich einen überaus reichen Fang thun, und daran Jesum erkennen. Daß dieß eine von der bei Lukas erzählten Geschichte verschiedene sei, ist wegen der großen Aehnlichkeit kaum denkbar; ohne allen Zweifel vielmehr ist dieselbe Erzählung durch die Tradition in verschiedene Theile des Lebens Jesu verlegt worden. [12])

Vergleichen wir nun diese drei Fischzugsgeschichten, die beiden von Jesus erzählten und die von Pythagoras: so wird uns ihr mythischer Charakter vollends anschaulich. Was bei Lukas ohne Zweifel ein Wunder der Macht sein soll, ist in der Jamblichischen Erzählung ein Wunder des Wissens, indem Pythagoras von den bereits auf natürlichem Wege gefangenen

da sie als die weniger wunderbare schwerlich durch Nachbildung der evangelischen Erzählung, sondern unabhängig von derselben entstanden ist, und also auf eine gemeinsame Neigung der alten Sage zu dergleichen Geschichten hinweist.

[11]) Luc. 5, 5: *δι' ὅλης τῆς νυκτὸς κοπιάσαντες οὐδὲν ἐλάβομεν.* Joh. 21, 5: *καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν.*

[12]) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 3, S. 213.

Fischen nur die Zahl auf wunderbare Weise anzugeben weiß; zwischen beiden aber steht die johanneische Darstellung insofern in der Mitte, als auch in ihr, wenn gleich nicht als Vorherbestimmung des Wunderthäters, sondern nur als Angabe des Erzählers, die Zahl der Fische (153) eine Rolle spielt. Ein sagenhafter Zug ist ferner in allen drei Erzählungen die Art, wie die Menge und Schwere der Fische geschildert wird; besonders wenn man auf die Variationen merkt, welche sich in dieser Hinsicht finden. Nach Lukas ist die Menge der Fische so groß, daß die Netze zerreißen, daß Ein Schiff sie nicht faßt, und auch nach der Vertheilung in zwei Fahrzeuge beide zu sinken drohen. Daß in Gegenwart des Wunderthäters die durch seine Wundermacht gefüllten Netze zerrissen sein sollten, will der Tradition im vierten Evangelium nicht recht einleuchten; da sie aber doch durch Hervorhebung der Menge und Schwere der gefangenen Fische das Wunder heben will, so zählt sie dieselben, bestimmt sie als *μεγάλους*, und füg hinzu, daß die Männer das Netz *οὐκ ἔτι ἑλκῦσαι ἴσχυσαν ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων*: statt nun aber durch ein Zerreißen der Netze aus dem miraculösen Zusammenhange zu fallen, weiß sie geschickt ein zweites Wunder daraus zu machen, daß *τοσούτων ὄντων, οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον.* Ein weiteres Wunder bietet Jamblich dar, welches übrigens bei ihm neben dem Wissen des Pythagoras um die Zahl der Fische das einzige ist, daß nämlich während des Abzählens der Fische, wozu es doch bei ihrer großen Menge geraume Zeit brauchte, keiner derselben gestorben sei. — Wenn in diesen Vergleichungen nicht das Schalten und Walten der Sage, und damit auch der sagenhafte Charakter dieser evangelischen Erzählungen, zur Anschauung kommt, sondern die Anhänglichkeit an die geschichtliche, sei es natürliche oder übernatürliche, Fassung derselben bleibt: nun der muß doch ebensowenig einen Begriff von Sage wie von Geschichte, von Natürlichem wie von Uebernatürlichem haben.

§. 72.

Berufung des Matthäus. Gemeinschaft Jesu mit den Zöllnern.

Das erste Evangelium erzählt (9, 9 ff.) von einem ἄνθρωπος, Ματθαῖος λεγόμενος, statt dessen das zweite und dritte (2, 14 ff. 5, 27 ff.) einen Λευῒν (τὸν τοῦ Ἀλφαίου bei Markus) haben, welchem, wie er an seiner Zollstätte saß, Jesus das ἀκολούθει μοι zurief, worauf er (nach Lukas Alles verließ,) ihm nachfolgte, und ein Mahl veranstaltete, an welchem viele Zöllner und Sünder zum Anstoß der Pharisäer Theil nahmen.

Wegen des verschiedenen Namens hat man schon gemeint, es müssen hier zwei verschiedene Begebenheiten zum Grunde liegen; [1]) doch jene Namensverschiedenheit wird weit überwogen von der Aehnlichkeit, welche darin liegt, daß Matthäus, wie die beiden andern, diese Berufungsgeschichte zwischen die gleichen Begebenheiten hineinstellt; daß beiderseits das Subject der Erzählung in die gleiche Situation versetzt, Jesu Anrede mit denselben Worten gegeben, und ihr der gleiche Erfolg zugeschrieben wird. [2]) Ist man daher jetzt ziemlich allgemein einverstanden, daß die drei Synoptiker bloß Eine Begebenheit erzählen: so fragt sich nur, ob man darin nicht zu weit geht, daß man zugleich annimmt, sie haben unter den verschiedenen Namen doch nur Eine Person, und zwar den Apostel Matthäus, verstanden. Dieß sucht man gewöhnlich durch die Voraussetzung denkbar zu machen, daß Levi der eigentliche, Matthäus nur der Beiname des Mannes gewesen sei; [3]) oder daß er nach seinem Uebertritt zu Jesus jenen mit diesem vertauscht habe. [4]) Um zu einer solchen Annahme berechtigt zu sein,

---

[1]) S. bei Kuinöl, in Matth. p. 255.

[2]) Sieffert, a. a. O. S. 55.

[3]) Kuinöl, a. a. O. Paulus, exeg. Handb., 1, b, S. 513. L. J., 1, a, 240.

[4]) Bertholdt, Einleitung, 3, S. 1255 f. Fritzsche, S. 340.

müßten wir eine Spur haben, daß die Evangelisten, welche den hier berufenen Zöllner Levi nennen, darunter keinen andern verstehen, als denjenigen, welche sie im Apostelkataloge als Matthäus aufführen. Allein nicht nur erwähnen sie hier (Marc. 3, 18. Luc. 6, 15. A.G. 1, 13.), wo mehrere Beinamen und Doppelnamen vorkommen, des Namens Levi als früherer oder eigentlicher Benennung des Matthäus nicht, sondern sie lassen bei ihrem Matthäus auch das ὁ τελώνης weg, welches der erste Evangelist in seinem Kataloge (10, 3.) beisetzt, zum deutlichen Beweise, daß sie den Matthäus nicht mit dem vom Zolle weg berufenen Levi identisch denken. [5])

Erzählen so die Evangelisten die Berufung von zwei verschiedenen Männern, aber auf ganz gleiche Weise: so ist, daß beide Theile Recht haben sollten, deßwegen unwahrscheinlich, weil schwerlich so ganz dieselbe Begebenheit sich wiederholte; und muß somit der eine Theil Unrecht haben, so hat man in dem Berichte des ersten Evangeliums den Uebelstand finden wollen, daß hier Matthäus erst um ein Ziemliches nach der Bergrede berufen werde, da doch nach Lukas (6, 13 ff.) vor der Bergrede schon sämmtliche Zwölfe ausgewählt gewesen seien. [6]) Allein dieß würde höchstens nur beweisen, daß das erste Evangelium jene Berufungsgeschichte unrichtig stelle, nicht aber, daß es dieselbe auch falsch erzähle. Da es somit irrig ist, der Erzählung des ersten Evangelisten eigenthümliche Schwierigkeiten aufbürden zu wollen; ebensowenig aber in der der beiden andern sich dergleichen zeigen, wenn man nicht etwa das καταλιπὼν ἅπαντα bei Lukas, vom einem Manne, den er doch nicht unter den beständigen Begleitern Jesu aufführt, unpassend finden will: [7]) so fragt es sich nur noch, ob sie von keinen gemeinsamen gedrückt werden, welche dann beide Berichte als unhistorisch erscheinen lassen würden?

---

5) Vgl. Sieffert, S. 56; de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 91.

6) Sieffert, S. 60.

7) De Wette, a. a. O.

In dieser Hinsicht kann die genaue Analogie dieser Berufungsgeschichte mit der der beiden Brüderpaare bedenklich machen. Wie diese von den Netzen, so wird hier der Jünger von der Zollbank abgerufen; wie dort, so braucht es hier nichts weiter als das einfache: ἀκολούθει μοι, und dieser Ruf des Messias hat über das Gemüth der Berufenen eine so unwiderstehliche Gewalt, daß hier der Zöllner, wie dort die Fischer, καταλιπὼν ἅπαντα, ἀναςὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ. Allerdings ist nicht zu läugnen, womit Fritzsche die Anklagen eines Julian und Porphyrius, Matthäus zeige sich hier leichtsinnig, zurückschlägt, daß Matthäus Jesum, der damals schon längere Zeit in jenen Gegenden gewirkt hatte, längst gekannt haben müsse; aber eben je länger auch Jesus ihn schon beobachtet hatte, desto leichter konnte er Gelegenheit finden, den Mann allmählig und ruhig in seine Nachfolge zu ziehen, statt ihn so tumultuarisch mitten aus seinem Beruf herauszureißen. Freilich meint Paulus, es sei hier von keiner Berufung zur Jüngerschaft, von keinem plötzlichen Verlassen des bisherigen Gewerbes die Rede, sondern Jesus habe dem Freunde, der ihm für diesen Tag ein Mahl bereitet hatte, nach geendigtem Lehrgeschäft nur bemerklich machen wollen, daß er jetzt bereit sei, mit ihm nach Hause und zur Tafel zu gehen.[8]) Allein die Mahlzeit erscheint, namentlich bei Lukas, nicht als Grund, sondern als Folge jener Abberufung; zur Mahlzeit ferner wird ein bescheidener Gast dem Wirth, der ihn geladen, nur durch ein ἀκολουθήσω σοι, nicht durch ein ἀκολούθει μοι sich ansagen; endlich wird ja bei dieser Auffassung die ganze Anekdote so bedeutungslos, daß sie besser weggeblieben wäre.[9]) Somit bleibt das Jähe und Gewaltsame dieser Scene, und wir müssen sagen: dieß ist nicht der Gang des wirklichen Lebens, noch das Verfahren eines Mannes, der, wie Jesus, die Gesetze und Formen der Wirklichkeit achtet; sondern das Verfahren

---

8) Exeg. Handb. 1, b, S. 510. L. J. 1, a, 240.

9) Schleiermacher, über den Lukas, S. 76.

der Sage und Poesie ist es, welche Contraste und ergreifende Scenen liebt, welche den Austritt eines Mannes aus einem früheren Lebenskreise und den Eintritt in einen neuen durch die Wendung zu veranschaulichen sucht, derselbe habe das Werkzeug seines bisherigen Treibens weggeworfen, seine Werkstätte verlassen, um ein neues Leben zu beginnen. Die geschichtliche Grundlage mag also sein, daß Jesus wirklich unter seinen Jüngern Zöllner hatte, und daß namentlich Matthäus vielleicht einer war. Diese Männer hatten dann allerdings die Zollbank verlassen, um Jesu nachzufolgen: doch nur im tropischen Sinne dieser Redensart, und nicht, wie die Sage es malte, im eigentlichen.

Auch das ist nun erstaunlich rasch und prompt, daß der Zöllner alsbald ein großes Mahl für Jesum in Bereitschaft hat. Denn daß dieses Mahl erst an einem der folgenden Tage veranstaltet worden sei, [10]) ist ganz gegen die Erzählungen, namentlich die beiden ersten. Dagegen ist es völlig im Ton der Sage, des Zöllners Freude und Jesu Herablassung gegen ihn dadurch auszudrücken, und zugleich die folgenden Vorwürfe wegen der Sünderfreundschaft dadurch anzuknüpfen, daß sie unmittelbar auf die Berufung ein großes Zöllnermahl bei dem Berufenen folgen ließ.

Besondere Aufmerksamkeit verdient bei dieser Erzählung noch der Umstand, daß, nach der gewöhnlichen Voraussetzung über den Verfasser des ersten Evangeliums, in diesem Matthäus selbst die Geschichte seiner Berufung erzählen würde. Daß nun positive Spuren hievon in der Erzählung sich keine befinden, ist als eingestanden anzunehmen, und es fragt sich daher nur, ob keine negativen vorhanden sind, die jene Annahme unmöglich oder unwahrscheinlich machen? Daß der Evangelist hier nicht in der ersten Person von sich redet, und nicht sofort diejenigen Begebenheiten, welche er selbst miterlebte, in der ersten Person des Plural, wie der Verfasser der

---

[10]) Gratz, Comm. z. Matth., 1, S. 470.

A. G., vorträgt, dieß freilich kann noch nichts beweisen, da auch ein Josephus, nicht minder classische Geschichtschreiber, von sich in der dritten Person schreiben, und das Wir des Pseudomatthäus im Ebionitenevangelium gerade höchst verdächtig klingt. Auch daß er sich sogar durch einen ganz fremd thuenden Ausdruck: ἄνθρωπον, Ματθαῖον λεγόμενον, bezeichnet, woran, wie an dem zuvor erwähnten Umstande, die Manichäer Anstoß nahmen,[11] hat gleich bei Xenophon eine Analogie, welcher in der Anabasis sich selbst als Ξενοφῶν τις Ἀθηναῖος einführt.[12] Nur ist dieß bei dem Griechen nicht treue Hingabe an den Gegenstand und naive Reflexionslosigkeit, wofür es Olshausen bei dem Evangelisten in Anspruch nimmt; sondern entweder einer alten Ueberlieferung zufolge[13] die Absicht, nicht für den Verfasser zu gelten, oder doch künstlerische Absichtlichkeit überhaupt: welches beides man dem Matthäus nicht wird zuschreiben wollen. Ob man deßwegen jenen Ausdruck mit Schulz[14] als ein Zeichen ansehen dürfe, daß der Verfasser des ersten Evangeliums nicht eben jener Matthäus war, möchte schwer zu entscheiden sein; jedenfalls ist auch im Uebrigen diese Berufungsgeschichte weit weniger klar erzählt, als namentlich im dritten: man weiß dort nicht, wie auf einmal von einem ἀνακεῖσθαι ἐν τῇ οἰκίᾳ die Rede sein kann, da doch der erste Evangelist, wenn er selbst der gastgebende Zöllner war, seine Freude über die Berufung wohl auch in der Erzählung noch dadurch hätte hervortreten lassen, daß er, wie Lukas, ausdrücklich bemerkt hätte, wie er alsbald eine δοχὴν μεγάλην in seinem Hause veranstaltet habe. Sagt man, er habe dieß aus Bescheidenheit nicht so ausdrücklich sagen mögen: so zieht man einen derben Galiläer jener

---

11) Augustin. c. Faust. Manich. 17, 1.

12) 3, 1, 4.

13) Plutarch. de gloria Atheniens., zu Anfang.

14) Ueber das Abendmahl, S. 308.

Zeit in die Ziererei des schwächlichsten modernen Bewußtseins herunter.

An das Mahl bei'm Zöllner, an welchem viele Berufsgenossen desselben Theil nahmen, knüpfen die Evangelisten Vorwürfe, welche die *Φαρισαῖοι* und *γραμματεῖς* gegen Jesu Jünger geäußert haben, daß ihr Lehrer *μετὰ τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν* esse; worauf Jesus, der den Tadel hatte hören können, die bekannten Gnomen von der Bestimmung des Arztes für Kranke und des Menschensohns für Sünder zurückgab (Matth. 9, 11 ff. parall.). Daß Vorwürfe über zu große Gemeinschaft mit dem verachteten Stande der Zöllner Jesu nicht selten von seinen pharisäischen Gegnern gemacht wurden (vgl. Matth. 11, 19.), liegt ganz in dem Wesen seiner Stellung, und ist also, wenn irgend etwas, historisch; so wie die Jesu hier in den Mund gelegte Beantwortung jener Vorwürfe durch ihren schlagenden, gnomischen Charakter sich ganz zu wörtlicher Aufbewahrung in der Ueberlieferung eignete. Daß jener Anstoß namentlich auch dadurch erregt worden sei, daß Jesus mit Zöllnern speiste, und unter ihr Dach ging, hat gleichfalls keine Unwahrscheinlichkeit gegen sich. Aber daß nun die Vorwürfe der Gegner sich unmittelbar an das Zöllnermahl angeschlossen haben sollen, wie es nach unserer Erzählung den Schein gewinnt, wenn es namentlich bei Markus (V. 16.) heißt: *καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἰδόντες αὐτὸν ἐσθίοντα — ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς*, dieß will sich schon nicht ebensogut denken lassen. [15]) Denn da die Mahlzeit, an welcher auch die Jünger Theil nahmen, *ἐν τῇ οἰκίᾳ* war: wie konnten die Pharisäer diesen noch während des Essens solche Vorwürfe machen, ohne durch *εἰςελθεῖν παρὰ ἁμαρτωλῷ* sich ebenso zu verunreinigen, wie sie es Jesu (Luc. 19, 7.) vorwarfen? und draußen gewartet, bis das Mahl zu Ende wäre, werden die Pharisäer doch auch nicht haben. Daß aber die evangelische Erzählung nur einen causalen, keinen

---

[15]) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 134.

Zeitzusammenhang zwischen dem Zöllnermahl und dem pharisäischen Tadel setze, läßt sich schwerlich auch nur von der Darstellung bei Lukas mit Schleiermacher [16]) behaupten. Leicht könnte diese unmittelbare Verknüpfung auf sagenhaftem Wege entstanden sein; denn in der That wüßte man kaum, wie das abstracte Datum, daß an dem freundlichen Verkehr Jesu mit den Zöllnern die Pharisäer Anstoß genommen, und dieß bei verschiedenen Gelegenheiten ausgesprochen haben, sich in der Alles in's Concrete umbildenden Sage anders hätte darstellen können, als so: Jesus speiste einmal in eines Zöllners Hause mit vielen Zöllnern; das sahen die Pharisäer, traten zu den Jüngern, und machten ihnen Vorwürfe, welche auch Jesus hörte und alsbald lakonisch genug beantwortete.

Nach den Pharisäern läßt Matthäus die Johannisjünger zu Jesu treten mit der Frage, warum seine Schüler nicht ebenso, wie sie, fasten (V. 14 f.); bei Lukas (V. 33 ff.) sind es noch die Pharisäer, welche ihre und der Johannisjünger Fasten, im Gegensatze gegen das ἐσθίειν und πίνειν seiner Jünger, Jesu entgegenhalten; Markus vermittelt auf unklare Weise (V. 18 ff.). Hier soll nun nach Schleiermacher jeder Unbefangene in der Darstellung des Matthäus im Vergleich mit der des Lukas die verwirrende Umgestaltung einer zweiten Hand erkennen, welche sich nicht zu erklären wußte, wie die Pharisäer dazu gekommen, sich auf die Schüler des Täufers zu berufen. Vielmehr aber wäre, meint Schleiermacher, von den Johannisjüngern die Frage fast einfältig gewesen: wogegen sich leicht begreifen lasse, wie die Pharisäer dazu kommen konnten, auf eine äußere Aehnlichkeit mit den Johannisjüngern Jesu gegenüber, der selbst die Johannistaufe angenommen hatte, sich zu stützen. Allerdings nun ist es auffallend, daß nach den Pharisäern, welche sich an Jesu Essen mit Zöllnern stießen, wie gerufen Johannisjünger aufgetreten sein

---

16) A. a. O. S. 77.

sollen, welche überhaupt an seinem und der Seinigen unverkümmertem Essen und Trinken Anstoß nahmen, und wahrscheinlich ist Beides, in der evangelischen Ueberlieferung der Sachverwandtschaft wegen zusammengestellt, von dem ersten Evangelisten irrig auch durch die Einheit von Zeit und Ort verbunden worden. Allein die Art, wie nun der dritte Evangelist Beides zusammenfügt, sieht selbst einer noch künstlicheren Verbindung gleich, und einer historischen schon deßwegen nicht, weil die Gegenrede Jesu nur gegen Johannisjünger oder solche, welche ihn über jene Differenz gutmüthig fragten, gerichtet sein kann: gegen Pharisäer würde sie wohl anders und schärfer lauten.[17])

Ganz dasselbe Verhältniß wie die von Matthäus oder Levi behandelt auch eine andere Erzählung, welche dem Lukas eigenthümlich ist (19, 1—10.). Wie Jesus auf seiner letzten Festreise durch Jericho kommt, war ein ἀρχιτελώνης Zacchäus, um ihn in dem Volksgedränge bei seiner kleinen Statur doch sehen zu können, auf einen Baum gestiegen, wo ihn Jesus bemerkte, und ihn sogleich würdig fand, das Nachtquartier bei ihm zu nehmen. Auch hier erregt das Anschließen an einen Zöllner die Unzufriedenheit der strengerdenkenden Zuschauer; worauf, nachdem noch Zacchäus bußfertige und wohlthätige Gelübde für die Zukunft gethan, Jesus durch eine ähnliche Gnome wie oben antwortet. Bei dieser Geschichte scheint zwar die ausgezeichnete Anschaulichkeit der Scene für ihren historischen Charakter zu sprechen: doch enthält auch sie etwas, das bedenklich machen muß. Nämlich die Erzählung lautet gar nicht so, als ob Jesus von dem Manne schon vorher gewußt, und jetzt ihm Jemand denselben mit Nennung des Namens gezeigt hätte:[18]) sondern Olshausen hat Recht, wenn er die Kenntniß, die hier Jesus plötzlich von Zacchäus zeigt, auf sein Vermögen zurückführt, ohne Zeugniß Andrer zu wissen,

---

[17]) De Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 93.

[18]) Paulus, exeg. Handb., 3, a, S. 48. Kuinöl, in Luc. S. 632.

was im Menschen war. Aber eben hiedurch fällt wenigstens dieser Zug dem Sagenhaften anheim, und die Erzählung könnte als eine Variation über das auch in der Berufungsgeschichte des Matthäus mitbehandelte Thema, das freundliche Verhältniß Jesu zu den Zöllnern, erscheinen.

§. 73.

Die zwölf Apostel.

Die Männer, deren Berufung bisher betrachtet worden ist: die Jonaiden, die Zebedaiden, sammt Philippus und Matthäus, den einzigen Nathanael ausgeschlossen, bilden die Hälfte desjenigen engeren Kreises von Schülern Jesu, welcher unter dem Namen *οἱ δώδεκα*, *οἱ δώδεκα μαθηταὶ* oder *ἀπόστολοι*, durch das ganze N. T. hindurchgeht. Die zum Grunde liegende Vorstellung von diesen Zwölfen ist, daß Jesus selbst sie ausgewählt habe (Marc. 3, 13 f. Luc. 6, 13. Joh. 6, 70. 15, 16). Matthäus zwar erzählt uns die Geschichte der Auswahl sämmtlicher Zwölfe nicht, sondern setzt sie stillschweigend voraus, indem er (10, 1.) dieselben schon als feststehendes Collegium einführt. Lukas hingegen erzählt (6, 12 ff.), wie nach einer auf dem Berge im Gebete durchwachten Nacht Jesus aus dem weiteren Kreise seiner Anhänger Zwölfe ausgewählt habe, und hierauf mit ihnen von der Höhe herabgestiegen sei, um die sogenannte Bergrede zu halten. Auch Markus (a. a. O.) berichtet in demselben Zusammenhange, daß Jesus auf einem Berge aus der größeren Anzahl seiner Schüler nach beliebiger Auswahl zwölf Männer berufen habe.

Daß nun Jesus nach der Darstellung des Lukas gerade vor der Bergrede und mit Beziehung auf dieselbe die Zwölfe ausgewählt habe, davon läßt sich kein Grund entdecken, indem diese Rede weder besonders auf sie berechnet ist,[1]) noch sie

---

[1]) Schleiermacher, über den Lukas, S. 85.

bei Abhaltung derselben eine Verrichtung haben konnten; die Darstellung bei Markus aber sieht so ganz darnach aus, nach dem ganz unbestimmten Datum, daß Jesus die Zwölfe ausgewählt habe, aus eigener Phantasie gemacht zu sein, daß aus ihr über die eigentliche Veranlassung und Art dieser Auswahl keine Belehrung zu entnehmen ist, [2]) und Matthäus noch am besten zu thun scheint, wenn er die eigentliche Berufungsscene, ohne sie zu schildern, bloß voraussetzt; wie auch Johannes, ohne vorher einer Auswahl gedacht zu haben, auf einmal (6, 67.) von den δώδεκα zu sprechen anfängt.

Wird so, daß Jesus selbst die Zwölfzahl der Apostel festgestellt habe, in den Evangelien eigentlich immer nur vorausgesetzt: so fragt sich, ob die Voraussetzung richtig ist? Zwar, daß zu Jesu Lebzeiten schon jene Zahl sich festgestellt hatte, scheint nicht bezweifelt werden zu können, da nicht nur nach der Darstellung der Apostelgeschichte die Zwölfe gleich nach Jesu Himmelfahrt als ein so geschlossener Körper auftreten, daß sie die durch den Abgang des Judas entstandene Lücke alsbald durch eine neue Wahl ausfüllen zu müssen glauben (1, 15 ff.); sondern auch Paulus (1. Kor. 15, 5.) von einer τοῖς δώδεκα zu Theil gewordenen Erscheinung des Auferstandenen spricht. Das aber hat namentlich Schleiermacher gefragt, ob Jesus selbst die Zwölfe ausgewählt, und nicht vielmehr das besondere Verhältniß von Zwölfen aus dem Kreise seiner Anhänger zu ihm sich allmählig von selbst gemacht habe? [3]) Daß nun die Wahl der Zwölfe in einem besondern feierlichen Acte vor sich gegangen wäre, dafür haben wir nach dem Bisherigen nicht nur keine Bürgschaft, sondern die Evangelien selbst lassen ja Sechse von ihnen einzeln und paarweise bei verschiedenen Anlässen berufen werden; eine andre Frage aber ist, ob nicht doch die Zwölfzahl eine von Jesu selbst bestimmte gewesen

---

[2]) Vgl. dens. ebend.

[3]) A. a. O. S. 88.

sei, er also mit Vergrößerung seines nächsten Gefolges bei dieser absichtlich inne gehalten habe? Zufällig kann dieselbe um so weniger sein, je bedeutsamer sie ist, und je leichter sich nachweisen läßt, was Jesum bewogen haben mag, sie zu wählen. Er selbst, wenn er Matth. 19, 28. den Jüngern verheißt: *καθίσεσθε ἐπὶ δώδεκα θρόνες, κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τῆ Ἰσραήλ*, gibt der Zahl derselben eine Beziehung auf die Zahl der Stämme seines Volks, und das höchste christliche Alterthum war der Ansicht, daß er sie in dieser Beziehung gewählt habe. [4]) War er und seine Jünger zunächst gesandt *εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκȣ Ἰσραήλ* (Matth. 10, 6. 15, 24.): so konnte es angemessen scheinen, die Zahl der auszusendenden Hirten nach der Zahl der hirtenlosen (Matth. 9, 36.) Stämme festzusetzen.

Die Bestimmung dieser Zwölfe wird Joh. 15, 16. nur ganz allgemein, Marc. 3, 14 f. dagegen genauer und ohne Zweifel richtig angegeben. *Ἐποίησε δώδεκα*, heißt es hier, 1) *ἵνα ὦσι μετ᾽ αὐτȣ̃*, d. h. um nicht nur auf seinen Reisen nicht ohne Gesellschaft, Hülfe und Bedienung zu sein, wie sie ihm denn vielfältig zu Bestellung von Quartier (Luc. 9, 52. Matth. 26, 17 f.), zu Herbeischaffung von Lebensmitteln (Joh. 4, 8.) und andern Reisebedürfnissen (Matth. 21, 1 ff.) behülflich waren; sondern vornehmlich sollten sie in seiner Gesellschaft herangebildet werden zu *γραμματεῖς μαθητευθέντες εἰς τὴν βασιλείαν τῶν ȣ̉ρανῶν* (Matth. 13, 52.), zu welchem Behufe ihnen Gelegenheit gegeben war, theils Jesu meisten Lehrvorträgen anzuwohnen, und selbst noch besondre Aufschlüsse über dieselben sich von ihm zu erbitten (Matth. 13, 10 ff. 36 ff.), theils durch seine ebenso freundliche als strenge Zucht ihre Gesinnung zu läutern (Matth. 8, 26. 16, 23. 18, 1 ff. 21 ff. Luc. 9, 50. 55 f. Joh. 13, 12 ff. u. s.), theils endlich

---

[4]) Ep. Barnab. 8, und das Evangelium der Ebioniten bei Epiphanius, haer. 30, 13.

durch den Anblick seines Vorbildes sich zu heben (Joh. 14, 9.). 2) Daran schließt sich sofort das Andre an, was dort als Zweck der Erwählung der Zwölfe namhaft gemacht wird, *ἵνα ἀποςέλλῃ αὐτὲς κηρύσσειν*, nämlich *τὴν βασιλείαν τῶν ὀρανῶν*: sowohl, was bei Markus zunächst der Sinn ist, noch während seines Lebens; als auch, was wir im Sinne Jesu hinzudenken müssen, zur Ausbreitung seiner Sache nach seinem Tode. (Damit ist in der Stelle bei Markus noch die *ἐξεσία, θεραπεύειν τὰς νόσες, καὶ ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια* verbunden; ein Punkt, von welchem erst später die Rede werden kann.)

Eben von dieser Bestimmung hatten sie auch den auszeichnenden Namen *ἀπόςολοι* (Matth. 10, 2. Marc. 6, 30. Luc. 6, 13. u. s.). Man hat gezweifelt, ob wirklich nach Luc. 6, 13. dieser Name den Zwölfen von Jesus selbst schon beigelegt gewesen, und nicht vielleicht erst später ex eventu aufgekommen sei?[5]) Allein, daß Jesus sie seine Abgesandten genannt habe, kann nichts Unwahrscheinliches haben, wenn er sie wirklich schon (Matth. 10, 5 ff. parall.) auf eine Reise zur Verkündigung des nahenden Messiasreiches ausgesendet hat. Freilich könnte man eben auch diese Sendung dafür ansehen, aus der Zeit nach Jesu Tod in seine Lebzeiten zurückgetragen zu sein, um von der nachherigen Mission der Apostel ein Vorspiel noch unter Jesu Augen vorgehen zu lassen; indeß, da es nichts Unwahrscheinliches hat, daß Jesus, vielleicht sogar schon ehe er sich selbst als den Messias gefaßt hatte, Boten des nahenden Messiasreichs ausgesendet habe: so sind wir zu einem solchen Zweifel schwerlich berechtigt.

Wie Johannes nichts von dieser Missionsreise der Synoptiker: so wissen diese nichts davon, was Johannes sagt, daß schon zu Lebzeiten Jesu seine Jünger getauft haben (4, 2.); sondern erst nach der Auferstehung ertheilt er ihnen hier zum Taufen die Vollmacht (Matth. 28, 19. parall.). Da jedoch

---

5) Schleiermacher, a. a. O. S. 87.

der Taufritus schon von Johannes eingeführt war, so ist es, je mehr Jesus von Anfang an nur in dessen Fußstapfen zu treten beabsichtigte, um so wahrscheinlicher, daß auch er mit seinen Jüngern sich der Taufe bedient habe, und nicht dieses positive Datum des vierten Evangeliums möchte zu bezweifeln sein; vielmehr das negative, daß Ἰησȣ̃ς αὐτὸς ȣ̓κ ἐβάπτιζεν (4, 2.), eine Notiz, die überdieß sehr nachträglich auf ein wiederholtes ἐβάπτιζεν und βαπτίζει ὁ Ἰησȣ̃ς (3, 22. 4, 1.) als Einschränkung folgt, könnte man aus der Tendenz des vierten Evangeliums, Jesum auf das Entschiedenste über den Täufer zu stellen, also aus einer Scheue, den Messias selbst die Function des bloßen Vorläufers ausüben zu lassen, erklären; unerachtet freilich bald hernach gerade dieß der Kirche viele Skrupel machte, daß Jesus nicht wenigstens die Apostel getauft haben sollte.

Außer jener Missionsreise gedenken die Evanglien keiner längeren Entfernung der Zwölfe von Jesu; denn daraus, daß sie nach seinem Tode wieder ihrem Gewerbe nachgingen (Joh. 21, 2 ff.), ist doch wohl kein Beweis herzunehmen. Nur der Eifer harmonisirender Theologen, welche nach der ersten Berufung noch für eine zweite und dritte Raum gewinnen wollten, auf der einen, und die Bemühung pragmatischer Ausleger auf der andern Seite, das Auskommen so vieler unbemittelten Männer dadurch begreiflicher zu machen, daß man sie dazwischen hinein wieder durch Arbeit etwas verdienen ließ, konnte aus den Evangelien solche Unterbrechung des Zusammenseins Jesu mit den Zwölfen herauslesen. Was nun das Auskommen Jesu und seiner Gesellschaft betrifft, so liegen in der Gastfreundlichkeit des Orients, welche bei den Juden besonders dem Rabbinen zu Gute kam; in der Begleitung begüterter Frauen, αἵτινες διηκόνȣν αὐτῷ ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς (Luc. 8, 2 f.); endlich in dem, freilich nur vom vierten Evangelisten erwähnten, γλωσσόκομον (12, 6. 13, 29.), aus welchem neben den Bedürfnissen der Gesellschaft auch noch den Armen Unterstützung gereicht werden konnte, und in welches, wie wir denken

müssen, bemittelte Freunde Jesu Beiträge gaben, wie es scheint, Subsistenzmittel genug. Wer diese jedoch entweder ohne eigenen Erwerb der Jünger nicht für zureichend hält, oder überhaupt eine gänzliche Lossagung der Zwölfe von ihren bürgerlichen Geschäften nicht wahrscheinlich findet, der muß nur seine Ansicht nicht auch den Evangelien aufzwingen wollen, welche vielmehr durch das große Gewicht, welches sie auf das ἀφήκαμεν πάντα von Seiten der Apostel legen (Matth. 19, 27 ff.), deutlich die entgegengesetzte zu erkennen geben.

So weit uns über den Stand der zwölf Jünger Jesu etwas aufbehalten ist, gehörten sie sämmtlich der niederen Klasse an: vier (oder nach Joh. 21, 2. vielleicht noch mehrere) Fischer und ein Zolleinnehmer, und auch für die übrigen macht die Bildungsstufe, welche sie zeigen, so wie Jesu überall sich äußernde Vorliebe für die πτωχὸς und νηπίες (Matth. 5, 3. 11, 5. 25.) wahrscheinlich, daß sie aus ähnlichem Stande gewesen seien.

§. 74.

Die Zwölfe einzeln betrachtet. Die drei oder vier vertrautesten Jünger Jesu.

Wir haben im N. T. vier Apostelkataloge: je bei den drei Synoptikern einen, und einen in der Apostelgeschichte (Matth. 10, 2—4. Marc. 3, 16—19. Luc. 6, 14—16. A. G. 1, 13.). Jedes der vier Verzeichnisse läßt sich in drei Tetraden theilen, deren Flügelmänner, und bei der letzten auch der abschließende (A. G. 1, 13. wo er fehlt, abgerechnet), durchweg dieselben, die übrigen, doch innerhalb derselben Tetraden, verschieden geordnet sind, in der letzten aber selbst eine Namens- oder Personendifferenz sich findet.

Voran der ersten Tetrade und dem ganzen Kataloge steht in allen Verzeichnissen, und zwar im ersten mit dem Beisatze: πρῶτος, Simon Petrus, Sohn von Jonas (Matth. 16, 17.), nach dem vierten Evangelium von Bethsaida (1, 45.), nach

den synoptischen in Kapernaum ansäßig (Matth. 8, 14. parall.).[1] Hier klingt bei protestantischen Auslegern noch die alte Polemik nach, wenn sie diese Stellung entweder für bloßen Zufall ausgeben, wogegen die Uebereinstimmung aller vier, sonst in der Anordnung abweichenden Verzeichnisse in der Stellung des Petrus ist: oder dieselbe daraus erklären, daß Petrus zuerst berufen worden sei,[2] was nach dem vierten Evangelium nicht einmal richtig wäre. Daß dieses durchgängige Voranstellen einen gewissen Vorrang des Petrus unter den Zwölfen bedeute, wird auch aus seiner sonstigen Erscheinung in der evangelischen Geschichte offenbar. Mit dem Feuer seines Wesens ist er überall den andern voran, sowohl wo es zu sprechen (Matth. 15, 15. 16, 16. 22. 17, 4. 18, 21. 26, 33. Joh. 6, 68.), als wo es zu handeln gilt (Matth. 14, 28. 26, 58. Joh. 18, 16.), und wenn dieß zwar nicht selten ein verfehltes Reden und Thun ist, und der eben gezeigte Muth ihm oft schnell wieder verfliegt, wie seine Verläugnung zeigt, so ist doch nach der synoptischen Darstellung er auch der Erste, welcher die Messianität Jesu mit Entschiedenheit ausspricht (Matth. 16, 16. parall.). Von den bei dieser Gelegenheit ihm ertheilten Lobsprüchen und Vorzügen bleibt übrigens nur der zunächst an seinen Beinamen geknüpfte ihm eigenthümlich; die Befugniß des δέειν und λύειν, d. h. des Verbietens und Erlaubens,[3] im neuerrichteten Messiasreiche, wird bald nachher (18, 18.) auf alle Apostel ausgedehnt. Noch entschiedener tritt dieser Vorrang des Petrus unter den älteren Aposteln bekanntlich in der A. G. und den paulinischen Briefen hervor.

Auf den Petrus läßt der Katalog des ersten und dritten

---

[1] Wenn ἡ πόλις Ἀνδρέα καὶ Πέτρου Joh. 1, 45. dasselbe bedeutet, wie ἡ ἰδία πόλις Matth. 9, 1., nämlich den Ort, wo sie ansäßig waren: so findet hier ein Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern statt.

[2] Für Beides vergl. Fritzsche, in Matth. p. 358.

[3] Vgl. Lightfoot z. d. St.

Evangeliums seinen Bruder Andreas folgen; der des zweiten Evangeliums und der Apostelgeschichte den Jakobus und nach ihm den Johannes. Die ersteren offenbar von der Rücksicht geleitet, die Brüderpaare zusammenzustellen: die beiden andern von dem Gesichtspunkte aus, die zwei an Auszeichnung dem Petrus zunächst Stehenden dem minder hervortretenden Andreas vorzusetzen, welchen sie deßhalb zum letzten der ersten Tetrade machen. Wie diese Viere in der christlichen Sage durch eine besondere Berufungsgeschichte ausgezeichnet worden sind, ist bereits erwogen worden. Sonst stehen sie bei Markus noch einigemale beisammen: zuerst 1, 29., wo Jesus in Begleitung der beiden Zebedaiden in das Haus des Petrus und Andreas tritt; was aber, da die andern Erzähler hier nur des Petrus gedenken, ein Zusatz des Markus aus eigenen Mitteln sein könnte, indem er schloß, die vier kurz zuvor berufenen Fischer werden Jesum auch dorthin begleitet, und, was an sich wohl richtig sein könnte, an des Petrus Hause werde auch sein Bruder Andreas Antheil gehabt haben. [4]) Noch einmal stehen die Viere Marc. 13, 3. beisammen, wo Jesus das Orakel über die Zerstörung des Tempels und seine Parusie eben ihnen *κατ' ἰδίαν* mittheilt. Allein die Parallelen haben hievon nichts, und wenn wir bei Matthäus (24, 3.) lesen: *προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ κατ' ἰδίαν*: so sehen wir schon, daß Markus nur durch einen Irrthum zu jener Angabe gekommen ist. Das *κατ' ἰδίαν* nämlich, welches er in dem von ihm benützten Berichte zur Unterscheidung der Zwölfe von dem Volke vorfand, klang ihm als Einleitungsformel, wie es sonst vorzukommen pflegt (Matth. 17, 1. Marc. 9, 2.), zu einer Privatconferenz Jesu mit Petrus, Jakobus und Johannes, zu welchen er dann, der Brüderschaft wegen, wie es scheint, noch den Andreas setzte; wie umgekehrt Lukas (5, 10.) bei der Erzählung vom Fischfang und der Berufung den Andreas, welchen die beiden

---

[4]) Vgl. Saunier, über die Quellen des Markus, S. 55.

andern haben, wegläßt, weil er sonst in dem engeren Ausschuß aus den Zwölfen nicht erscheint, sondern nur noch Joh. 6, 9. 12, 22. ohne besondere Bedeutung vorkommt.

Neben Petrus treten sonst nur die beiden Zebedaiden noch mit Auszeichnung hervor. Sie zeigen einen ähnlichen feurigen, aber der Mäßigung bedürftigen Eifer wie Petrus (Luc. 9, 54.; einmal auch Johannes allein, Marc. 9, 38. Luc. 9, 49.), eine Gemüthsart, welcher sie wahrscheinlich den ihnen von Jesu beigelegten Namen: בני רגש υἱοὶ βροντῆς (Marc. 3, 17.), verdankten, [5] und sie standen unter den Zwölfen so hoch, daß sie für sich (Marc. 10, 35 ff.), oder ihre Mutter für sie (Matth. 20, 20 ff.), auf die ersten Plätze im Reiche Jesu Anspruch machen zu können glaubten. Bemerkenswerth ist, daß nicht nur in allen vier Katalogen, sondern auch wo die beiden Brüder sonst zusammen genannt werden, wie Matth. 4, 21. 17, 1. Marc. 1, 19. 29. 5, 37. 9, 2. 10, 35. 13, 3. 14. 33. Luc. 5, 10. 9, 54., mit Ausnahme von Luc. 8, 51. 9, 28., immer Jakobus zuerst genannt, und Johannes gerne als ὁ ἀδελφὸς αὐτῦ an ihn angelehnt erscheint. Man wundert sich hierüber, weil, während man von Jakobus nichts Besonderes weiß, Johannes als der Lieblingsjünger Jesu bekannt ist. Da demnach, wie man glaubt, dieses Voranstellen unmöglich einen Vorzug des Jakobus vor Johannes bezeichnen kann: so sucht man es daraus zu erklären, daß Jakobus vielleicht der Aeltere gewesen sei. [6]) Indessen fragt es sich sehr, ob ein so durchgängiges Voranstellen nicht auch auf einen Vorzug des Jakobus deute, oder ob, wenn bei den Synoptikern Johannes ebenso wie im vierten Evangelium als der Lieblingsjünger vorgestellt wäre, er nicht, wenn gleich der jüngere, seinem Bruder Jakobus vorgesetzt sein würde? Dieß führt uns auf eine Differenz zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten, welche noch näher erwogen werden muß.

---

[5]) Vgl. de Wette z. d. St.

[6]) Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 556.

Bei den Synoptikern bildet, wie gesagt, Petrus mit Jakobus und Johannes den engeren Ausschuß aus den Zwölfen, welchen Jesus zu einigen Scenen beizieht, deren richtiger Auffassung die übrigen nicht gewachsen schienen: wie die Verklärung auf dem Berge, der Kampf in Gethsemane, und nach Markus (5, 37.) die Auferweckung der Tochter des Jairus.[7]) Auch nach Jesu Tod erscheinen ein Jakobus, Petrus und Johannes als στύλοι der Gemeinde (Gal. 2, 9.); aber dieser Jakobus ist nicht der schon frühe (A. G. 12, 2.) hingerichtete Zebedaide, sondern der auch bei'm ersten Apostelconcil mit vorwiegender Auctorität aufgetretene Bruder des Herrn (Gal. 1, 19.), welchen Manche für den zweiten Jakobus der Apostelverzeichnisse halten,[8]) und auch schon im Anfang der Apostelgeschichte tritt der Zebedaide Jakobus hinter Petrus und Johannes zurück. Da sich auf diese Weise der ältere Jakobus in der ersten Gemeinde nicht auszeichnete, und auch nicht bekannt ist, daß er wegen seines frühen Märtyrertods besonders hoch gepriesen worden wäre, also die Sage keine Veranlassung hatte, aus späterem Erfolg auf das Verhältniß des Mannes zu Jesu einen unhistorischen Glanz zurückzutragen: so ist kein Grund vorhanden, die Nachricht von der ausgezeichneten Stellung, welche Jakobus sammt Petrus und Johannes zu Jesu gehabt haben soll, in Zweifel zu ziehen.

Um so mehr muß man sich wundern, im vierten Evangelium das Triumvirat dieser Männer beinahe zur Monarchie umgewandelt zu sehen, indem Jakobus, gleichsam als ein Lepidus, geradezu entlassen ist, zwischen Petrus aber und Johannes, wie zwischen Antonius und Octavian, die Sache so steht,

---

7) Dieß beruht indessen ohne Zweifel wieder auf einem bloßen Schlusse des Markus. Weil Jesus die unberufene Menge wegtrieb, und die Mittheilung des Vorfalls verbot: so sah der Evangelist hier einen jener geheimen Vorgänge, zu welchen Jesus sonst nur jene Drei mitzunehmen pflegte.

8) Diesen Dreien, glaubte man in der ältesten Kirche, habe Jesus die γνῶσις zu geheimer Ueberlieferung mitgetheilt. S. bei Gieseler, K. G. 1, S. 234.

daß der letztere nahe daran ist, den ersteren aus allen Ansprüchen an höheren oder auch nur gleichen Rang mit ihm verdrängt zu haben. Von Jakobus wird selbst der Name im vierten Evangelium nicht genannt, nur im Anhang (21, 2.) kommen einmal οἱ τοῦ Ζεβεδαίου zusammen vor; während mehrere Berufungsgeschichten, wahrscheinlich auch die des Johannes, mitgetheilt werden, ist von der des Jakobus nicht die Rede; auch tritt er nirgends, wie manche einzelne Apostel in diesem Evangelium, redend auf. Ein anderes ist das Verfahren des vierten Evangelisten mit Petrus. Er läßt ihn gleichfalls unter den ersten in die Gesellschaft Jesu kommen, auch nicht seltener als die Synoptiker bedeutend hervortreten; er verbirgt es nicht, daß Jesus ihm einen ehrenden Beinamen ertheilt habe (1, 43.); er legt ihm (6, 68. f.) ein Bekenntniß in den Mund, welches nur als Variation des berühmten, Matth. 16, 16., erscheint; auch nach ihm wirft sich Petrus einmal, um schneller zu Jesu zu kommen, in das Meer (21, 7.); bei dem letzten Mahle und im Garten Gethsemane läßt er den Petrus selbst noch thätiger sein, als die Synoptiker (13, 6. ff. 18, 10. f.); er nimmt ihm die Ehre nicht, Jesu in den hohenpriesterlichen Palast gefolgt (18, 15.), und nach der Auferstehung unter den ersten zum Grabe Jesu gegangen zu sein (20, 3. ff.); ja selbst noch eine besondre Unterredung des Auferstandenen mit Petrus weiß er zu erzählen (21, 15. ff.). Doch auf eigenthümliche Weise werden im vierten Evangelium diese Vorzüge des Petrus verkümmert und zu Gunsten des Johannes in Schatten gestellt. Lassen die Synoptiker den Petrus und Johannes auf gleiche Weise und jenen noch etwas früher als diesen von Jesus berufen werden: so gesellt der vierte Evangelist zu dem Ungenannten, welcher den Johannes vorstellen soll, lieber den Andreas, und läßt den Petrus nur durch Vermittlung dieses Bruders zu Jesu kommen;[9]) zwar, daß von dem Beinamen:

---

[9]) Auch Paulus, L. J. 1, a, S. 167 f. bemerkt, wie der vierte Evangelist dieß absichtlich hervorzuheben scheine.

Petrus, die ehrende Auslegung, und bei dem Bekenntniß Petri die Belobung weggelassen ist, hat das vierte Evangelium mit den beiden mittlern gemein; dagegen gehört, was nach dem johanneischen Evangelium Petrus bei'm letzten Mahle und im Garten Besonderes thut, nur unter die Kategorie der Mißgriffe. Je näher man der Kastrophe rückt, desto mehr findet man jenes eigenthümliche Subordinationsverhältniß des Petrus zu Johannes hervorgehoben. Schon bei'm letzten Mahle zeigt sich zwar Petrus um Entdeckung des Verräthers besonders bemüht: aber er kann sich nicht unmittelbar an Jesum wenden, sondern muß die Vermittlung des Johannes, der ἐν τῷ κόλπῳ τῦ Ἰησῦ liegt, anrufen (13, 23. ff.); ging den ersten Evangelien zufolge der einzige Petrus Jesu in den hohenpriesterlichen Palast nach: so geht nach dem vierten auch Johannes mit, und zwar so, daß ohne ihn auch Petrus nicht hineingekonnt hätte, indem Johannes als γνωςὸς τῷ ἀρχιερεῖ ihn einführen muß (18, 15. f.); unter das Kreuz, wohin die Synoptiker keinen Jünger sich wagen lassen, stellt das vierte Evangelium den Johannes, und läßt ihn daselbst in ein Verhältniß zu der Mutter Jesu treten, von welchem jene nichts wissen (19, 26. f.); bei der Erscheinung des Auferstandenen am galiläischen See wirft sich Petrus als der θερμότερος nur dann erst in das Meer, nachdem Johannes, als der διορατικώτερος (Euthym.) in dem am Ufer Stehenden den Herrn erkannt hatte (21, 7.); bei der darauf folgenden Unterredung wird zwar allerdings Petrus durch den Auftrag: βόσκε τὰ ἀρνία μȣ, geehrt, doch ist diese Ehre durch die zweifelnde Frage: φιλεῖς με; getrübt; auch ist, während Petrus auf einen Märtyrertod hingewiesen wird, dem Johannes die Auszeichnung des μένειν ἕως ἔρχομαι verheißen, und Petrus wird vom Neide über diesen Vorzug abgemahnt. Endlich aber, während nach Luc. 24, 12. Petrus zuerst unter den Aposteln allein zum leeren Grabe des Auferstandenen kommt, gibt ihm das vierte Evangelium (20, 3. ff.) den Johannes zum Begleiter, und zwar so, daß dieser dem Petrus voranläuft (προέδραμε τάχιον τῦ Πέτρȣ) und zuerst

an das Grab gelangt: hierauf geht Petrus, ἀκολουθῶν αὐτῷ, zwar vor Johannes in das Grab hinein, aber erst von diesem heißt es: καὶ εἶδε καὶ ἐπίστευσεν, fast im Gegensatze zu der Angabe des Lukas, daß Petrus heimgekehrt sei, θαυμάζων τὸ γεγονός. Diese Stelle gibt dem Eindruck, welchen die Stellung des Johannes zu Petrus im vierten Evangelium macht, den angemessenen Ausdruck: dieses προδραμεῖν τοῦ Πέτρου, das Bestreben, durch Johannes dem Petrus den Rang ablaufen zu lassen, ist der Totaleindruck, welchen der aufmerksame Leser von dieser Seite der Darstellung dieses Verhältnisses im vierten Evangelium bekommen muß. [10]).

Besonders aber wird Johannes in dem von ihm benannten Evangelium durch die stehende Benennung: ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα oder ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, vor allen andern ausgezeichnet (13, 23. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20.). Daß durch diese Formel und durch die unbestimmtere: ὁ ἄλλος, oder auch nur ἄλλος μαθητὴς (10, 15 f. 20, 3. 4. 8.), welche, wie aus 20, 2 f. erhellt, dieselbe Person mit jener andeutet, der Apostel Johannes bezeichnet sei, läßt sich zwar aus dem vierten Evangelium für sich oder mit den übrigen verglichen nicht beweisen. Denn weder wird diese Bezeichnung irgendwo mit dem Namen dieses Apostels vertauscht, noch wird im vierten Evangelium etwas von dem Lieblingsjünger erzählt, was in den drei ersten dem Johannes zugeschrieben wäre. Daraus

---

[10]) Dem Scharfblick von Dr. Paulus ist dieß nicht entgangen. In einer Recens. des ersten Bandes der zweiten Auflage von Lücke's Comm. zum Johannes, im Lit. Bl. zur allg. Kirchenzeitung, Febr. 1834, no. 18, S. 137 f. sagt er: Von Petrus hat das Johannesevangelium (die einzige Stelle 6, 68. ausgenommen) nur minder vortheilhafte Umstände [hier werden die oben erwogenen Stellen angeführt], die ihn besonders gegen Johannes zurücksetzen, aufbewahrt. Ein Petriner kann schwerlich an dem Johannesevangelium Theil genommen haben [sondern von einem Antipetriner scheint es herzurühren, dergleichen es, wie wir hier sehen, nicht bloß paulinische, sondern auch johanneische gab].

aber, daß 21, 2. unter den Anwesenden *οἱ τȣ̃ Ζεβεδαίȣ* aufgeführt sind, folgt nicht, daß der nachher, V. 7., erwähnte *μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησȣ̃ς* gerade Johannes sein müsse; ebensogut könnte Jakobus, oder einer der V. 2. aufgezählten *ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν δύο*, gemeint sein. Dennoch scheint die kirchliche Tradition mit gutem Grund unter dem auf jene Weise Bezeichneten von jeher den Johannes verstanden zu haben, da in dem griechischen Entstehungsgebiete des vierten Evangeliums kaum ein andrer von den in demselben nicht genannten Aposteln so bekannt war, um auf jene Bezeichnung hin erkannt zu werden, als eben nur Johannes, dessen Aufenthalt in Ephesus schwerlich als leere Sage von der Hand zu weisen ist.

Zweifelhafter kann scheinen, ob durch die genannten Formeln der Verfasser zugleich sich selbst, und also sich als den Apostel Johannes bezeichnen wolle? Der Schluß des 21ten Kapitels freilich, V. 24., macht den Lieblingsjünger zum *μαρτυρῶν περὶ τȣ́των καὶ γράψας ταῦτα*: doch daß dieß ein Zusatz von fremder Hand sei, kann als anerkannt vorausgesetzt werden. [11]) Wenn aber in dem ächten Contexte des Evangeliums, 19, 35., der Verfasser von dem Erfolge des Jesu am Kreuze beigebrachten Lanzenstichs sagt: *ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε*: so kann damit zwar nur der Lieblingsjünger gemeint sein, weil nur er unter den Jüngern, die doch allein hier als Zeugen aufzuführen schicklich war, als bei dem Kreuze gegenwärtig vorausgesetzt ist; auch würde, daß der Verfasser dadurch zugleich sich selbst gemeint habe, durch die dritte Person, deren er sich bedient, keineswegs unwahrscheinlich: wohl aber könnte das Präteritum zweifelhaft machen, ob nicht doch der Verfasser sich hier auf das Zeugniß des Johannes, als einer von ihm verschiedenen Person berufe? [12]) Doch läßt sich diese Ausdrucksweise

---

11) S. Lücke, Comm. z. Joh. 2, S. 708.

12) Hierüber am gründlichsten Paulus, in der Recens. von Bretschneider's Probabilien, in den Heidelberger Jahrbüchern, 1821, no. 9, S. 138.

auch im andern Fall erklären,[13]) und in dem *ἐθεασάμεθα* und *ἐλάβομεν* (1, 14. 16.) scheint sich der Verf. als Augenzeugen der von ihm erzählten Geschichte zu geben.

Ob nun aber der Verfasser des vierten Evangeliums, welcher sich wahrscheinlich als den Apostel Johannes zu errathen geben will, dieser auch wirklich gewesen sei, ist eine andre Frage, über welche wir übrigens hier nur nach Maßgabe des uns bis jetzt Vorliegenden uns aussprechen können. Ob der Apostel Johannes eine so unhistorische Zeichnung des Täufers hätte geben können, wie wir im vierten Evangelium eine gefunden haben, sei nur kurz in Erinnerung gebracht. Hier aber fragt es sich, ob es irgend wahrscheinlich sei, daß der wirkliche Johannes die wohlbegründeten Ansprüche seines Bruders Jakobus an eine besondre Auszeichnung so unbillig vernachläßigt hätte? und ob dieß nicht vielmehr auf einen entfernt lebenden hellenistischen Verfasser deute, zu welchem von dem frühe gemordeten Bruder des Johannes kaum eine Kunde gedrungen war? Ebenso ist hier über die Bezeichnung: *ὁ μαθητὴς, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς*, welche 21, 20. gar durch den Zusatz: *ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ καὶ εἶπε· Κύριε, τίς ἐστιν ὁ παραδιδούς σε;* in das Schleppende verlängert wird, zu urtheilen: nicht zwar, daß sie ein Verstoß gegen die Bescheidenheit,[14]) wohl aber, daß sie zu gesucht und geziert sei für einen, der ohne Nebenabsicht geradezu nur sich selbst bezeichnen will; da ein solcher doch wenigstens bisweilen sich durch einfache Nennung seines Namens bemerklich gemacht haben würde: wogegen ein Verehrer des Johannes, vielleicht aus einer johanneischen Schule hervorgegangen, ganz natürlich dazu kommen konnte, den von ihm verehrten Apostel, unter dessen Namen er schreiben wollte,

---

13) Lücke, a. a. O. S. 664.

14) Bretschneider, Probabilien, S. 111 f.

auf diese theils ehrenvolle, theils geheimnißvolle Weise zu bezeichnen. [15])

§. 75.

Die übrigen von den Zwölfen und die siebenzig Jünger.

Die zweite Tetrade eröffnet in allen vier Katalogen Philippus. Die drei ersten Evangelien wissen außer seinem Namen nichts von ihm. Das vierte allein gibt seinen Geburtsort Bethsaida an, und berichtet seine Berufung (1, 44 f.); in demselben tritt er auch öfters redend und angeredet auf, mit mißverstehenden Aeußerungen (6, 7. 14, 8.); bedeutender vielleicht dadurch, daß sich (12, 21.) die Ἕλληνες, welche Jesum zu sehen wünschen, gerade an ihn wenden.

Der nächste in den drei evangelischen Verzeichnissen ist Bartholomäus; ein Name, der außer den Katalogen sonst nirgends genannt wird. Wie die synoptischen Verzeichnisse den Bartholomäus: so verbindet in der oben betrachteten Berufungsgeschichte das vierte Evangelium (1, 46.) mit Philippus den Nathanael, welchen es auch 21, 2. in der Gesellschaft von Aposteln aufführt. Unter den Zwölfen aber findet Nathanael keinen Raum, wenn er nicht mit irgend einem, den die Synoptiker anders nennen, identisch ist. Dazu scheint sich am leichtesten Bartholomäus eben dadurch zu eignen, daß ihn die drei ersten Evangelien ebenso neben Philippus aufführen, wie das vierte, das von einem Bartholomäus nichts weiß, den Nathanael; wozu noch kommt, daß בר תלמי nur die Bezeichnung des Sohns vom Vater her ist, neben welcher also noch ein eigentlicher Name, wie Nathanael, Platz hatte. [1]) Allein

---

[15]) Vgl. Paulus, a. a. O. S. 137.

[1]) So die meisten Erklärer, auch Fritzsche, Matth., S. 359; Winer, Realwörterb., 1, S. 163 f. Doch vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 98.

weder jene gleiche Zusammenstellung des Bartholomäus und Nathanael mit Philippus, welche sich dadurch als zufällige zeigt, daß sowohl A.G. 1, 13. Bartholomäus, als Joh. 21, 2. Nathanael in anderer Verbindung erscheinen, ist für diese Identification ein hinreichender Grund; noch das Fehlen des Bartholomäus bei Johannes, der auch andere von den Zwölfen verschweigt; noch endlich die Beschaffenheit dieses Namens, da auch neben eigentlichen, nicht bloß patronymischen Namen, zweite Namen, als Beinamen, geführt werden konnten: wie Simon Petrus, Joseph Kaiphas, Johannes Markus u. dgl.; so daß jeder andere von Johannes nicht genannte Apostel gleich gut mit seinem Nathanael identificirt werden könnte; wodurch das ganze zwischen den genannten beiden Namen angenommene Verhältniß unsicher wird.

Im Katalog der Apostelgeschichte folgt auf Philippus statt des Bartholomäus Thomas, welchen das Verzeichniß im ersten Evangelium nach Bartholomäus, die der beiden andern auch noch nach Matthäus haben. Thomas, griechisch *Δίδυμος*, kommt nur im vierten Evangelium einmal in der Rolle schwermuthsvoller Treue (11, 16.), ein andermal in der bekannteren des Schwerzuüberzeugenden (20, 24 ff.), und noch einmal im Anhange (21, 2.) vor. Der nun folgende Matthäus findet sich sonst nur noch in seiner Berufungsgeschichte.

Die dritte Tetras wird übereinstimmend durch den Jakobus Alphäi eröffnet, von welchem schon oben die Rede war. Auf ihn folgt in den beiden Verzeichnissen des Lukas Simon, welcher bei ihm ὁ ζηλωτὴς, bei Matthäus und Markus, die ihn um eine Stelle später haben, ὁ κανανίτης (von קַנָּא) heißt; ein Beiname, der ihn als einen ehemaligen Anhänger der jüdischen Secte der Religionseiferer zu bezeichnen scheint; [2]) eine Partei, die zwar erst in den letzten Zeiten des jüdischen Staats als solche hervortrat, in einzelnen Keimen aber schon

---

[2]) S. Joseph. bell. jud. 4, 3, 9.

damals vorhanden war. Während nun die letzte Stelle in allen Verzeichnissen, die ihn noch haben, mit Judas Ischariot besetzt ist, von welchem erst in der Leidensgeschichte die Rede werden kann: so weichen in der Besetzung der in der dritten Tetrade noch offenen Stelle die Kataloge des Lukas von den beiden andern, und vielleicht auch diese von einander, ab, indem hier Lukas zweimal einen Ἰέδας Ἰακώβε, Matthäus einen Λεββαῖος, Markus einen Θαδδαῖος aufführt. Zwar wird nun bei Matthäus gewöhnlich Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος gelesen; aber das Schwanken der Lesart scheint diese Worte als einen späteren Zusatz zu verrathen, welcher die Kataloge der beiden ersten Evangelisten in diesem Punkte in Uebereinstimmung bringen sollte;[3] was Andere so versucht haben, daß sie auf die gleiche Bedeutung der beiden Namen hinwiesen, die aber nicht stattfindet.[4] Doch auch einen oder den andern dieser Ausgleichungsversuche als gültig zugegeben, so bleibt jedenfalls zwischen Matthäus und Markus mit ihrem Lebbäus = Thaddäus und Lukas mit seinem Judas Jakobi eine Abweichung. Mit Recht tadelt Schleiermacher die zum Theil höchst unnatürlichen Versuche, auch hier nur zwei verschiedene Namen Einer Person nachzuweisen; wenn er aber jene Differenz daraus zu erklären sucht, daß vielleicht noch zu Lebzeiten Jesu einer von beiden Männern gestorben oder aus dem Kreise der Apostel getreten sei, und der andere seine Stelle eingenommen habe; so daß nun die einen Verzeichnisse den früheren, die andern den späteren Personalbestand wiedergeben:[5] so ist schwerlich einer unserer Apostelkataloge aus den Lebzeiten Jesu her; nachher aber wird wohl Niemand ein früh abgegangenes Mitglied des Apostelcollegiums, sondern nur die zuletzt um Jesum gewesenen aufgezählt haben. So daß auch hier das Gerathenste bleibt, eine

[3]) Vgl. Credner, Einleitung, 1, S. 64; de Wette, exeg. Handbuch, 1, 1, S. 98 f.

[4]) De Wette, a. a. O.

[5]) Ueber den Lukas, S. 88 f.

Abweichung der Verzeichnisse anzuerkennen, welche leicht daraus entstehen konnte, daß man zwar die Zwölfzahl der Apostel hatte, und die ausgezeichneteren unter denselben kannte, die übrig bleibenden Stellen aber, wo bestimmte Data fehlten, nach verschiedenen Traditionen verschieden besetzte.

Mit einem eigenthümlichen Kreise von Jüngern Jesu, welcher zwischen dem engeren der Zwölfe und dem weitesten seiner Anhänger überhaupt in der Mitte steht, macht uns Lukas bekannt, indem er 10, 1 ff. sagt, daß Jesus außer den Zwölfen noch ἑτέρȣς ἑβδομήκοντα ausgewählt, und sie paarweise in die Ortschaften, durch welche er auf seiner letzten Reise zu kommen gedachte, vorausgeschickt habe, um die Nähe der βασιλεία τῶν ȣ̓ρανῶν zu verkündigen. Da die übrigen Evangelisten von diesem Umstande schweigen, so hat die neueste Kritik nicht ermangelt, namentlich dem ersten, als seinsollendem Apostel, dieses Stillschweigen zum Vorwurf zu machen.[6]) Allein die hieraus gegen Matthäus erwachsene Ungunst muß sich mildern, wenn man erwägt, daß nicht nur, wie bemerkt, in keinem der übrigen Evangelien, sondern auch weder in der Apostelgeschichte, noch einem apostolischen Briefe, von den 70 Jüngern eine Spur sich findet, welche schwerlich so ganz fehlen könnte, wenn ihre Sendung so erfolgreich gewesen wäre, als man gewöhnlich anzunehmen pflegt. Doch weniger durch ihren Erfolg, als durch ihre Bedeutsamkeit, soll jene Auswahl wichtig gewesen sein; wie nämlich die 12 Apostel durch ihre Beziehung auf die 12 Stämme Israels die Bestimmung Jesu für das jüdische Volk andeuteten: so waren, sagt man, die 70, oder, wie einige Auctoritäten haben, 72 Jünger Repräsentanten der 70 oder 72 Völker, welche, mit eben so vielen Sprachen, nach jüdischer und altchristlicher Ansicht auf der Erde sich finden sollten,[7]) und wiesen somit auf die

---

[6]) Schulz, über das Abendmahl, S. 307.; Schneckenburger, über den Ursprung, S. 13 f.

[7]) Tuf haarez f. 19, c. 3. Clem. hom. 18, 4; Recognit. Clement. 2, 42; Epiphan. haer. 1, 5.

universelle Bestimmung Jesu und seines Reiches hin. [8]) Doch auch für die jüdische Nation für sich hatte jene Zahl als heilige Zahl Bedeutung: 70 Aelteste wählte sich Moses als Gehülfen (4. Mos. 11, 16. 25.); 70 Mitglieder hatte das Synedrium; [9]) ebenso viele griechische Dolmetscher das A. T.

Hier fragt sich nun: hatte der in das Gedränge der Umstände hineingestellte Jesus nichts Angelegeneres zu thun, als alle möglichen bedeutsamen Zahlen zusammenzusuchen, und sich nach Maßgabe derselben mit verschiedenen Jüngerkreisen zu umgeben? oder ist ein solches durchgeführtes Halten an heiligen Zahlen, ein solches Fortspinnen des einmal durch die Zahl der Apostel dazu gegebenen Anfangs, nicht vielmehr ganz im Geiste der urchristlichen Sage, welche, sofern wir sie jüdisch gefärbt uns denken, den Schluß machte, wenn Jesus die 12 Stämme in der Zahl seiner Apostel abgebildet habe, so werde er auch die 70 Aeltesten durch eine entsprechende Anzahl von Jüngern nachgebildet haben; oder sofern wir sie mehr paulinisch-universalistisch vorstellen, nicht umhin konnte, vorauszusetzen, daß Jesus neben der durch die Zahl der Apostel angedeuteten Beziehung seiner Sache auf das israelitische Volk zugleich durch die Auswahl von 70 Jüngern ihre weitere Bestimmung für alle Völker der Erde vorgebildet habe? Und so angenehm auch von jeher der Kirche die Klasse der 70 Jünger gewesen ist, gleichsam als Versorgungsanstalt, um Männer unterzubringen, welche nicht zu den Zwölfen gehörten, an denen ihr aber doch etwas gelegen war, wie einen Markus, Lukas, Matthias: so werden wir doch diese letztere Frage bejahen, die Entscheidung der neuesten Kritik für Uebereilung erklären, und gestehen müssen, daß durch die Aufnahme einer solchen, von aller historischen Bestätigung verlassenen, nur auf

---

[8]) Schneckenburger, a. a. O.; Gieseler, über Entstehung der schriftl. Evangelien, S. 127 f.

[9]) S. Lightfoot, p. 786.

dogmatisches Interesse als Quelle hinweisenden Nachricht das Lukasevangelium gegen das des Matthäus im Nachtheil ist. So viel freilich scheint namentlich aus A.G. 1, 21 f. zu erhellen, daß Jesus auch außer den Zwölfen noch andere beständige Begleiter hatte: daß aber diese gerade einen Körper von Siebzigen gebildet, oder aus ihnen so viele ausgelesen worden seien, scheint nicht gehörig verbürgt zu sein. [10]).

---

10) Uebereinstimmend de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 99 f. 1, 2, S. 61. 1, 3, S. 220; Theile, zur Biogr. J., §. 24. Dagegen vergl. Neander, L. J. Chr., S. 498 f.

Sechstes Kapitel.

Reden Jesu in den drei ersten Evangelien.*)

§. 76.

Die Bergrede.

In dem weiteren Verlaufe des öffentlichen Lebens Jesu lassen sich von den Begebenheiten diejenigen Reden absondern, welche nicht bloß Accidenzen von Begebenheiten, sondern selbstständige Ganze bilden; wiewohl dieser Unterschied immerhin ein fließender ist, und von manchem Redestücke, wegen des veranlassenden Ereignisses, behauptet werden kann, es sollte unter die Begebenheiten, so wie von mancher Begebenheit, wegen der daran sich knüpfenden Erörterungen, sie sollte zu den Reden gestellt werden. Da ferner zwischen den drei ersten Evangelisten und dem vierten namentlich auch in Hinsicht auf die Reden eine soche Differenz stattfindet, daß dieser mit jenen nur wenige einzelne Aussprüche gemein hat; auch überdieß die ganze Natur und Beschaffenheit der Reden Jesu bei den Synoptikern und deren bei Johannes eine verschiedene ist: so sind beide einer abgesonderten Betrachtung zu unterwerfen. Unter sich verhalten sich in diesem Stücke die drei ersten Evangelisten so, daß Matthäus gerne größere Massen von Reden Jesu

*) Was auf Leiden, Tod und Wiederkunft sich bezieht, bleibt auch hier aufgespart.

zusammenstellt, welche sich bei Lukas an verschiedene Orte und Anlässe vertheilt finden, wobei jedoch jeder von beiden auch wieder eigenthümliche Redestücke für sich hat; bei Markus tritt das Element der Reden sehr zurück. Es wird demnach das Zweckmäßigste sein, wenn wir zunächst von den Redemassen des Matthäus ausgehen, jedesmal das ihnen Entsprechende bei den andern Evangelisten aufsuchen, hierauf fragen, wer wohl diese Reden besser gestellt und dargestellt habe, und endlich darüber, wiefern sie wirklich als aus Jesu Munde gekommen zu betrachten seien, uns ein Urtheil zu bilden streben.

Die erste größere Redemasse bei Matthäus ist die sogenannte Bergrede, Kap. 5—7. Nachdem nämlich dieser Evangelist die Rückkehr Jesu von der Taufe nach Galiläa und die Berufung der beiden Fischerpaare erzählt hat, berichtet er, wie Jesus lehrend und heilend ganz Galiläa durchreist habe, und viel Volks aus allen Theilen Palästina's ihm nachgezogen sei; als er die Volksmenge gesehen, sei er auf einen Berg gestiegen, und habe die bezeichnete Rede gehalten (4, 23 ff.). Während man eine Parallele zu dieser Rede bei Markus vergeblich sucht, gibt dagegen Lukas, 6, 20—49., einen Vortrag, der nicht nur denselben Anfang und Schluß, sondern auch in dem dazwischen liegenden Inhalt und Gedankengang die auffallendste Verwandtschaft mit jenem hat; wozu noch kommt, daß auch bei ihm wie bei Matthäus nach Beendigung des Vortrags Jesus nach Kapernaum geht, und den Knecht des Hauptmanns heilt. Freilich reiht er die Rede etwas später ein, indem er vor derselben manche Wanderungen und Heilungen Jesu erzählt, welche Matthäus nach der seinigen stellt; er läßt ferner, fast im Gegensatze gegen Matthäus, Jesum die Rede nicht ἀναβάντα εἰς τὸ ὄρος, sondern καταβάντα, ἐπὶ τόπȣ πεδινȣ͂, und nicht, wie bei Matthäus, καθίσαντα, sondern stehend, halten; wozu endlich noch dieß kommt, daß die Rede bei Lukas dem Umfange nach nur etwa ein Viertheil von der bei Matthäus beträgt, somit ein bedeutender Theil von dieser in jener fehlt: während übrigens doch

auch die Rede bei Lukas einige eigenthümliche Elemente hat, welche in der des Matthäus vermißt werden.

Um daher nicht zugeben zu müssen, daß von zwei inspirirten Evangelisten einer Unrecht habe, wenn doch der eine Jesum auf dem Berge, der andre auf der Ebene, der eine sitzend, der andre stehend, der eine früher, der andre später, dasselbe reden ließe; zudem entweder der eine wesentliche Auslassungen, oder der andere ebensolche Zusätze sich erlaubt hätte: hat die alte Harmonistik beide Reden für verschieden erklärt;[1]) mit Berufung darauf, daß Jesus wichtige Stücke seiner Lehre öfters behandelt haben müsse, und dabei auch gewisse besonders schlagende Aussprüche wörtlich wiederholt haben könne. So unbedenklich dieses Letztere von einzelnen Sentenzen zuzugeben ist: so entschieden ist es von längeren Ausführungen zu läugnen; ja selbst jene kurzen Gnomen wird der begabte und erfindungsreiche Lehrer jedesmal in andrer Stellung und Verbindung vorzubringen wissen, und unmöglich kann ein anderer als ein ganz dürftiger Kopf einen so bestimmt ausgeführten Anfang und Schluß, wie ihn die in Frage stehenden Reden an den Makarismen und dem Bilde des auf Felsen oder auf Sand gebauten Hauses haben, zu wiederholten Malen gebrauchen.

Mußte man sich daher für die Identität beider Reden entscheiden, so galt es zuerst, die Abweichungen zwischen beiden Relationen auszugleichen, oder auf eine Weise zu erklären, bei welcher ihre Glaubwürdigkeit unangetastet blieb. In Bezug auf die verschiedene Bezeichnung der Oertlichkeit hat Paulus das ἐπὶ bei Lukas hervorgehoben, und von einem Stehen über der Ebene, also auf einem Hügel erklärt; besser Tholuck den τόπος πεδινὸς von der eigentlichen Ebene unterschieden, und als eine weniger jähe Stelle seines Abhangs zu dem Berge geschlagen; indeß da der eine Evangelist den Vortrag Jesu

---

[1]) Augustin. de consens. ev. 2, 19; Storr, über den Zweck des Evang. u. d. Br. Joh., S. 347 ff. Die weitere Literatur s. in Tholuck's Auslegung der Bergpredigt, Einl., §. 1.

unmittelbar an ein Hinaufsteigen, der andere an ein Herabsteigen knüpft: so wird man doch mit Olshausen sagen müssen, wenn Jesus nach Lukas auf der Ebene oder an einer niedrigeren Stelle des Berges gesprochen, so habe Matthäus das auf das Hinaufsteigen gefolgte Heruntersteigen übergangen; oder wenn nach Matthäus Jesus auf der Höhe des Berges geredet, so habe Lukas vergessen zu melden, daß er, nachdem er schon herabgestiegen war, sich doch des Gedränges wegen vor der Rede wieder etwas in die Höhe gezogen habe. Und zwar hat jeder von beiden, was er nicht meldet, davon ohne Zweifel auch nichts gewußt; sondern, indem in der Ueberlieferung diese Rede mit einem Aufenthalte Jesu auf einem Berge in Verbindung stand, so dachte wohl Matthäus sich eben den Berg als eine bequeme Erhöhung für eine Volksrede, während Lukas ein Herabsteigen zu der Menge für nöthig erachtete; womit auch die weitere Differenz zusammenhängt, daß der vom Berg aus Redende sitzen zu können schien, weil er durch den Berg schon genug über die am Abhang herunter aufgestellten Zuhörer hervorragte: der auf der Ebene Sprechende aber mußte natürlich stehen. — Ebenso wie diese das Local betreffende, wird man auch die chronologische Differenz einräumen, und sich falscher Ausgleichungsversuche enthalten müssen. [2])

Die Abweichungen im Umfang und Inhalt der Rede lassen an sich die dreifache Erklärung offen: daß entweder der kürzere Bericht des Lukas nur ein Auszug aus der ganzen Rede, wie sie vollständig Matthäus wiedergebe; oder daß in der Aufzeichnung des Matthäus manches bei andern Gelegenheiten Gesprochene hinzugefügt; oder endlich daß beides zugleich der Fall sei. Wer, wie Tholuck, die fides divina, oder, wie Paulus, die fides humana der Evangelisten unverletzt erhalten will, dem empfiehlt sich die erstere Ansicht, weil Weglassen von Vorgekommenem ein unverfänglicherer Fehler ist, als

---

[2]) Vergl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 47 ff. 1, 2, S. 44.

Hinzusetzen von Nichtvorgekommenem, und man beruft sich hiebei auf den engen Zusammenhang, welchen man in der Bergrede des Matthäus nachweisen zu können glaubt, und der darauf hinweisen soll, daß die Rede in Einem Zuge von Jesus selbst so gesprochen worden sei. Allein theils kann ja wohl auch ein nur nicht ganz ungeschickter Wiedererzähler ursprünglich nicht zusammengehörige Aussprüche in erträglichen Zusammenhang bringen; theils geht dieser, wie jene Erklärer selbst gestehen müssen,[3]) nur etwas über die Hälfte der Bergrede hinüber, so daß von 6, 19. an mehr oder minder vereinzelte Sentenzen folgen, von welchen zum Theil höchst unwahrscheinlich ist, daß sie an dieser Stelle sollten gesprochen sein. Daher hat sich die neueste Kritik umgekehrt dahin entschieden, daß die kürzere Relation bei Lukas ganz oder doch nahezu die ursprüngliche Gestalt der Rede Jesu wiedergebe, Matthäus dagegen sich erlaubt habe, an dasjenige, was Jesus bei dem beschriebenen Anlasse vorgetragen, manches bei andern Gelegenheiten von ihm Gesprochene in der Art anzureihen, daß der gemeinschaftliche Grundriß, nämlich Anfang, Schluß und zwischen beiden das Wesentliche des Gedankenfortschritts blieb, in dieses Fachwerk aber mehr oder minder Verwandtes von anderwärts her eingeschoben wurde;[4]) eine Ansicht, welche hauptsächlich dadurch unterstützt wird, daß viele von den Aussprüchen, welche Matthäus in der Bergrede zusammenstellt, bei Lukas und zum Theil auch bei Markus an verschiedenen Orten zerstreut vorkommen. Dieß zuzugeben genöthigt, und doch bestrebt, einen Irrthum, der seine Augenzeugenschaft zweifelhaft machen könnte, von dem Evangelisten abzuwälzen, behaupten nun andere Theologen, nicht in der Meinung, sie sei in Einem Zuge gesprochen worden, sondern mit klarem Bewußtsein, daß dieß

---

[3]) Tholuck, S. 24; Paulus, exeg. Handb., 1, b, S. 584.

[4]) So Schulz, vom Abendmahl, S. 313 f.; Sieffert, S. 74 ff.; Fritzsche, S. 301.

nicht der Fall gewesen sei, habe Matthäus diese Rede zusammengesetzt.[5]) Allein mit Recht ist hiegegen bemerkt worden, wenn doch Matthäus Jesum, ehe er die Rede beginnt, auf den Berg hinauf, und nachdem er sie geendigt, von demselben wieder herabsteigen lasse: so stelle er dadurch das zwischen beiden Momenten Gesprochene augenscheinlich als in Einem Zuge gesprochen dar; und wenn er von den ὄχλοις, deren er vor dem Beginn der Rede gedacht hatte, nach deren Beendigung bemerke, welchen Eindruck die Rede auf sie gemacht: so müsse er doch wohl einen zusammenhängenden Vortrag schildern wollen.[6]). Indessen auch bei Lukas hat man theils in seiner Bergrede Stellen gefunden, wo der unterbrochene Zusammenhang auf Lücken schließen läßt, und Zusätze, welche schwerlich ursprünglich sind;[7]) theils ist die richtigere Stellung derjenigen Aussprüche, welche er an andern Orten hat, mitunter sehr zweifelhaft gefunden worden:[8]) weßwegen, wie wir bald näher sehen werden, in diesem Stücke Lukas nichts vor Matthäus voraus hat.

Das Publikum, für welches die Bergrede bestimmt war, könnte von Lukas als ein engerer Kreis bezeichnet zu sein scheinen, wenn er die Apostelwahl unmittelbar vorhergehen, und bei'm Beginne des Vortrags Jesum die Augen εἰς τὲς μαθητὰς αὐτε̃ erheben läßt, als von Matthäus, der der Rede eine Beziehung auf die ὄχλες gibt. Da indessen andererseits sowohl Matthäus vor der Bergrede die μαθητὰς zu Jesu treten, und diese sofort von ihm belehrt werden; als auch Lukas

---

5) Olshausen, bibl. Comm., 1, S. 201; Kern, in der Tüb. Zeitschrift, 1834, 2, S. 33.

6) Schulz, a. a. O. S. 315; Schneckenburger, Beiträge, S. 26; Credner, Einleit., 1, S. 69.

7) Schleiermacher, über den Lukas, S. 89 f.

8) Tholuck, a. a. O. S. 11 ff., und meine Recens. der Schriften von Sieffert u. A. in den Jahrbüchern f. wiss. Kritik, Nov. 1834; jetzt in meinen Charakteristiken und Kritiken, S. 252 ff.

ihn die Rede εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ halten läßt: so zeigt sich, daß Jesus zum versammelten Volk überhaupt, doch mit besonderer Beziehung auf seine Schüler, geredet hat;[9]) denn daß hier ein bestimmter feierlicher Redeact zum Grunde liege, haben wir nicht Ursache zu bezweifeln.

Schreiten wir jetzt zur Betrachtung des Einzelnen: so ist in beiden Redactionen die Bergrede durch eine Anzahl von Makarismen eröffnet, von welchen übrigens bei Lukas nicht nur mehrere fehlen, sondern auch, wie Storr[10]) besser eingesehen hat, als jetzt Olshausen, die meisten in einem andern Sinne genommen sind, als bei Matthäus. Indem nämlich weder die πτωχοὶ, wie bei Matthäus, durch den Zusatz: τῷ πνεύματι, näher bestimmt, also nicht die innerlich sich arm und elend Fühlenden, sondern die eigentlich Armen sind; noch der Hunger der πεινῶντες auf τὴν δικαιοσύνην bezogen, also kein geistiger, sondern ein leiblicher ist; dagegen sowohl die πεινῶντες als die κλαίοντες durch die Zeitbestimmung: νῦν, näher bezeichnet werden: so ist der Gegensatz bei Lukas nicht wie bei Matthäus der concrete von jetzt unbefriedigten und leidenden Frommen und deren künftiger Glückseligkeit, sondern der abstracte von jetzigem Leiden und künftigem Wohlergehen überhaupt.[11]) Diese Art der Entgegensetzung des αἰὼν οὗτος und μέλλων kommt bei Lukas auch sonst, namentlich in der Parabel vom reichen Manne, vor, und ohne hier schon zu untersuchen, welche von beiden Darstellungen wohl die ursprüngliche sein möge, bemerke ich nur, daß eben die des Lukas ganz in dem ebionitischen Geiste gemacht ist, welchen man neuestens im Matthäusevangelium hat finden wollen. Bei den Ebioniten nämlich, wie sie namentlich in den klementinischen Homilien

---

9) Vgl. Tholuck, a. a. O. S. 25 ff.; de Wette, exeget. Handb., 1, 1, S. 49.

10) Ueber den Zweck u. s. w., S. 348.

11) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 44 f.; Neander, L. J. Chr., S. 155 f. Anm.

sich darstellen, ist dieß ein Hauptsatz, daß, wer sich in dieser Zeit sein Theil nehme, in der künftigen leer ausgehe, wer aber auf irdischen Besitz verzichte, sich dadurch himmlische Schätze sammle.[12]) Der letzte μακαρισμὸς bezieht sich auf diejenigen, welche um Jesu willen verfolgt werden. Lukas in der Parallelstelle hat ἕνεκεν τȣ̃ υἱȣ̃ τȣ̃ ἀνθρώπȣ, und so kann auch das ἕνεκεν ἐμȣ̃ bei Matthäus Jesum nur in der Eigenschaft des Messias bezeichnen. Ist nun wirklich die Bergrede so in die erste Zeit von Jesu Wirksamkeit zu setzen, wie sie die Evangelisten stellen: so kann er damals, wo er nach dem Obigen sich selbst noch gar nicht für den Messias erklärt hatte, unmöglich schon so gesprochen haben; sondern, wenn er wirklich ἕνεκεν ἐμȣ̃ gesagt hat, so ist der ganze Ausspruch aus späterer Zeit, oder wenn er vom Menschensohn in der dritten Person gesprochen hat, so dachte er damals noch nicht daran, selbst dieser Menschensohn zu sein.[13])

Auf die Makarismen folgen bei Lukas ebensoviele ȣ̓αὶ, welche bei Matthäus fehlen. In ihnen tritt die ebionitische Entgegensetzung des עולם ההוא und הבא noch schroffer hervor, wenn ohne Weiteres den πλȣσίοις, ἐμπεπλησμένοις und γελω̃σι Wehe zugerufen, und in der kommenden messianischen Weltordnung mit entsprechenden Uebeln gedroht wird; eine Darstellung, welche an Jac. 5, 1 ff. erinnert. Da jedenfalls das letzte ȣ̓αὶ etwas steif dem letzten μακάριοι nachgebildet ist, indem gewiß nur dem Gegensatze mit den vielverlästerten wahren Propheten zulieb, und nicht weil ein historisches Datum vorhanden gewesen wäre, behauptet wird, bei den ψευδοπροφήταις sei es der Fall gewesen, daß Jedermann Gutes von ihnen gesagt habe: so könnte man wohl mit Schleiermacher[14])

---

12) Homil. 15, 7 u. sonst; vergl. Credner in Winer's Zeitschrift f. wiss. Theologie, 1, S. 298 f.; Schneckenburger, über das Evangelium der Aegyptier, §. 6.

13) Schneckenburger, über den Ursprung, S. 29.

14) A. a. O. S. 90. Ihm stimmt auch Neander bei a. a. O.

vermuthen, der Referent im dritten Evangelium habe die den Seligpreisungen entsprechenden Wehe von seinem Eigenen hinzugethan. Weniger übrigens, weil er, wie Schleiermacher meint, eine Lücke fühlte, die er nicht mehr ergänzen konnte, als weil es dem Messias angemessen scheinen mochte, wie einst Moses, neben dem Segen auch den Fluch ausgesprochen zu haben. Wenn man nämlich in der Bergrede sonst zwar mit Recht ein Seitenstück zur sinaitischen Gesetzgebung findet: so dürfte doch dieser Eingang, wenigstens bei Lukas, mehr an den Abschnitt im Deuteronomium (27, 11 ff.) erinnern, wo Moses gebietet, daß bei'm Einzuge des Volks in Kanaan die eine Hälfte auf den Berg Garizim, die andere auf den Ebal sich stellen, und jene einen vielfachen Segen für die dem Gesetze Gehorsamen, diese einen ebenso vielfachen Fluch gegen die Uebertreter desselben aussprechen solle; was nach Jos. 8, 33 ff. wirklich vollzogen worden ist. [15])

Passend reiht sich an die Makarismen bei Matthäus die Darstellung der Jünger Jesu als τὸ ἅλας τῆς γῆς und τὸ φῶς τȣ̃ κόσμȣ an (5, 13 ff.). Bei Lukas findet sich die Rede vom Salze mit etwas verschiedenem Anfang an einer andern Stelle (14, 34 f.), wo Jesus seine Zuhörer ermahnt, in reiflicher Erwägung der in seiner Nachfolge zu bringenden Opfer sich lieber gar nicht an ihn anzuschließen, als nachher mit Schande zu bestehen; worauf er füglich solche schwachwerdende Schüler mit abstehendem Salze vergleichen kann. Paßt so das Dictum an beide Stellen: so ist es zugleich in seiner gnomischen

[15]) Auch die Rabbinen legten auf diese mosaischen Segnungen und Flüche Gewicht, s. Lightfoot, S. 255. Ferner, wie wir hier acht Makarismen haben, so ließen sie den Abraham benedictionibus septem (Baal Turim, in Gen. 12. bei Lightfoot, S. 256.), den David, Daniel sammt drei Genossen und den Messias benedictionibus sex gesegnet werden (Targ. Ruth. 3. ebend.). Auch zählten sie gegenüber von 20 beatitudinibus in den Psalmen, ebensoviele vae im Jesaias auf (Midrasch Tehillim in Ps. 1. ebend.).

Kürze von der Art, daß es öfters wiederholt werden konnte, also in beiden Verbindungen gesprochen sein kann. Dagegen kann es nicht gesprochen sein in dem Zusammenhange, welchen ihm Markus (9, 50.) anweist; denn das auf die Hölle sich beziehende *ἁλίζειν* kann mit dem *ἅλας*, durch welches der Vorzug des wahren Anhängers Jesu dargestellt wird, in keinem inneren Zusammenhange stehen, vielmehr ist die Verbindung nur äußerlich durch das gleiche Wort vermittelt, eine Art von Zusammenhang, welche treffend als lexikalischer bezeichnet worden ist.[16] Der veränderte Schluß, welchen Markus der Gnome gibt (*ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλας, καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις*), kann zwar möglicherweise in Verbindung mit derselben, ebensogut aber in ganz andrem Zusammenhange vorgetragen worden sein. — Auch die Gnome vom Lichte, das, wie das Salz nicht kraftlos, so nicht verborgen werden dürfe, fehlt in der Bergrede des Lukas, welcher mit Weglassung der bestimmten Beziehung auf die Jünger den Ausspruch an zwei verschiedenen Orten hat. Zuerst 8, 16., unmittelbar nach der Auslegung der Parabel vom Säemann, wohin auch Markus (4, 21.) das Dictum stellt, ließe sich zwar das Leuchten des Lichts mit dem *καρποφορεῖν* des Samens in Verbindung setzen: doch ist nach der Auslegung einer Gleichnißrede ein Ruhepunkt, über welchen ein verständiger Redner nicht so leicht zu neuen Bildern hinwegeilen wird; jedenfalls aber findet sofort zwischen diesem Leuchten des inneren Lichts und dem von Lukas weiter daran gehängten Ausspruche, daß alles Verborgene an den Tag komme, kein innerer Zusammenhang statt, sondern wir haben hier eine Erscheinung, welche bei Lukas besonders häufig sich wiederholt, daß nämlich in den Zwischenraum zwischen zwei selbstständigen Reden oder Erzählungen mehrere vereinzelte Gnomen zusammengeworfen sind. So ist hier zwischen der Parabel vom Säemann und der Erzählung von dem Besuche der Mutter

---

[16]) Schneckenburger, Beiträge, S. 58. Künstelnd sucht Neander, S. 157. Anm., einen wirklichen Gedankenzusammenhang nachzuweisen.

und der Brüder Jesu die Gnome vom nicht zu bergenden Lichte wegen einiger inneren Verwandtschaft mit der Parabel eingefügt; dann, weil in dieser Gnome der Gegensatz von Verbergen und offen Hinstellen vorkam, fiel dem Referenten die sonst heterogene Rede vom Offenbarwerden alles Verborgenen ein; worauf ohne Zusammenhang mit dieser, aber wieder in einiger Beziehung auf die Parabel, der Ausspruch: wer hat, dem wird gegeben, hinzugesetzt ist. Vollends aber an der zweiten Stelle, 11, 33., ist zwischen der Rede Jesu, daß seine Zeitgenossen einst durch die Nineviten werden verurtheilt werden, und dem ὀδεὶς δὲ λύχνον ἅψας kein Zusammenhang nachzuweisen, wenn man ihn nicht hineinlegt;[17]) sondern wir haben auch hier wieder, zwischen den Reden gegen die Zeichenforderung und denen bei'm Pharisäermahl, eine solche Fuge, welche mit abgerissenen Redestücken ausgefüllt ist.

Es folgt nun 5, 17 ff. der Uebergang zum eigentlichen Thema der Rede, nämlich die Versicherung Jesu, nicht zur Auflösung, sondern zur Erfüllung des Gesetzes und der Propheten gekommen zu sein u. s. f.; was, da sich hiemit Jesus offenbar als den Messias voraussetzt, welchem man die Befugniß zur Abschaffung eines Theils des Gesetzes zuschrieb, wieder ein Ausspruch ist, der nicht zu einer Zeit gethan sein kann, in welcher sich Jesus, wenn Matth. 16, 13 ff. richtig gestellt ist, noch gar nicht als Messias erklärt hatte. Lukas (16, 17.) stellt diesen Ausspruch neben den scheinbar ganz entgegengesetzten, daß das Gesetz und die Propheten nur bis auf Johannes gehen; zwei Aussprüche, die unmöglich in demselben Zusammenhange gethan sein können, sondern auch hier ist der Zusammenhang nur ein lexikalischer, indem ad vocem νόμος, womit der erste Satz anfing, dem Verfasser ein anderer, gleichfalls den νόμος betreffender Ausspruch Jesu beifallen mochte.[18])

---

[17]) Wie Olshausen z. d. St. Das Richtige angedeutet bei Schneckenburger, Beiträge, S. 58; Tholuck, a. a. O. S. 11.

[18]) Dieß ist der von Schleiermacher, S. 205, vermißte Anlaß, zum 16. Vers den 17. unhistorisch hinzuzufügen. Vergl. de Wette z. d. St.

Ueberhaupt ist hier, zwischen den Parabeln vom Haushalter und vom reichen Manne, wieder eine jener Spalten, in welchen sich bei Lukas gerne abgerissene Redestücke zusammenfinden.

So wenig, wird V. 20. fortgefahren, sei Jesus gesonnen, Nichtachtung des mosaischen Gesetzes zu lehren, daß er vielmehr eine noch strengere Achtung desselben als die Schriftgelehrten und Pharisäer verlange, und diese sich gegenüber als diejenigen erscheinen lasse, welche das Gesetz untergraben; worauf sofort an einer Reihe von mosaischen Geboten gezeigt wird, wie Jesus, statt sich an den bloßen Buchstaben zu halten, in den Geist der Gesetze eindringe, und namentlich die rabbinische Auslegung derselben in ihrer Verwerflichkeit durchschaue (— V. 48.). Daß dieser Abschnitt in der Ordnung und Vollständigkeit, wie wir ihn bei Matthäus lesen, in der Bergrede des Lukas fehlt, ist ein entschiedenes Zeichen, daß diese letztere Lücken hat. Denn in demselben ist der Grundgedanke nicht nur der Rede, wie sie Matthäus hat, angegeben: sondern auch die zerstreuten Aeußerungen über Feindesliebe, Versöhnlichkeit, Wohlthätigkeit, welche Lukas gibt, finden nur in dem Gegensatze der geistigen Schriftauslegung Jesu und der fleischlichen der damaligen Lehrer ihren bestimmten Sinn und Einheitspunkt. Auch ist mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Worte, mit welchen Lukas (V. 26.) Jesum nach dem letzten Wehe fortfahren läßt: *ἀλλὰ ὑμῖν λέγω*, und ebenso V. 39. das *εἶπε δὲ παραβολὴν αὐτοῖς*, Lücken verrathen.[19]) Was einzelne Parallelen betrifft, so ist die Ermahnung zu schneller Ausgleichung mit dem *ἀντίδικος* (5, 25 f.) bei Lukas (12, 58 f.) wenigstens nicht so leicht mit dem Vorangegangenen in Zusammenhang zu bringen, als bei Matthäus;[20]) noch schlimmer jedoch steht es mit der Parallele zu

---

[19]) Schleiermacher, a. a. O. S. 90.; Tholuck, S. 21.

[20]) Tholuck, S. 12. 187; de Wette, z. d. St.

5, 32., von der Ehescheidung, wo, was bei Matthäus in engster Verbindung steht, bei Lukas (16, 18.) in einer der schon bezeichneten Spalten zwischen die Versicherung der Unvergänglichkeit des Gesetzes und die Parabel vom reichen Manne eingeklemmt ist. Denn zum Behuf einer Verbindung dieses Satzes mit dem vorhergehenden das *μοιχεύειν* mit Olshausen ohne Weiteres allegorisch von Untreue gegen das göttliche Gesetz zu deuten, oder Behufs des Zusammenhangs mit der folgenden Parabel diese mit Schleiermacher [21]) auf den ehebrecherischen Herodes zu beziehen: das heißt doch gleicherweise Gespenster sehen [22]). Vielmehr scheint in dem Verfasser die Ueberlieferung nachgeklungen zu haben, daß Jesus nach vorangeschickter Versicherung von der Unverbrüchlichkeit des mosaischen Gesetzes unter Anderem auch diesen strengen Grundsatz in Bezug auf die Scheidung ausgesprochen habe, und diesen, der ihm von jener Ausführung allein gegenwärtig war, stellte er hieher. Derselbe Ausspruch kommt Matth. 19, 9. in einem Zusammenhange wieder, der eine Wiederholung glaublich macht. Während sofort bei Matthäus die Gebote der Duldung und Nachgiebigkeit (5, 38—42.) unter der geistigen Auslegung des *ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ* im begriffsmäßigsten Zusammenhange stehen, sind sie in der Bergrede des Lukas (6, 29.) weit unbestimmter durch das Gebot der Feindesliebe (V. 27 f.) eingeleitet; welches selbst bei Matthäus, wiederum entschieden besser, als Berichtigung des *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου* (V. 43 ff.) gegeben ist. Namentlich die Bemerkung, daß, nur die Freunde zu lieben, nichts sei, was nicht auch schlechte Menschen thun könnten, welche bei Matthäus (V. 46 f.) als Polemik gegen die zum mosaischen Gebot der Freundesliebe in der Tradition

---

21) a. a. O. S. 206 f.

22) Vgl. de Wette, exeg. Hdb., 1, 2, S. 86.

hinzugekommene Erlaubniß, den Feind zu hassen, so genau sich anschließt, steht bei Lukas (V. 32.) nach dem: was ihr wollt u. s. f., welches Matthäus erst weiter unten (7, 12.) hat, ohne Zusammenhang. Ueberhaupt, vergleicht man den Abschnitt Luc. 6, 27—36. mit dem entsprechenden bei Matthäus: so wird man hier geordneten Fortschritt der Gedanken, dort eine ziemliche Verwirrung finden. [23])

Bleiben hierauf die Warnungen vor pharisäischer Heuchelei (6, 1—6.) ohne Parallele: so folgt in Bezug auf das Mustergebet eine, auf welche die neuere Kritik nicht wenig zum Nachtheil des Matthäus baut. Die ältere Harmonistik zwar hatte kein Bedenken, dieses Gebet von Jesu zweimal, sowohl unter den Umständen, welche Matthäus, als welche Lukas (11, 1 ff.) erzählt, vorgetragen sein zu lassen: [24]) allein schwerlich werden, wenn Jesus in der Bergrede schon ein Mustergebet gegeben hatte, seine Jünger ihn später, wie wenn nichts dergleichen vorhergegangen wäre, um ein solches angesprochen haben; in keinem Falle hätte wohl Jesus ohne alle Erinnerung, daß er ein solches ja längst gegeben, das früher mitgetheilte Muster wiederholt. Deßwegen hat sich die neueste Kritik dahin entschieden, daß nur Lukas den natürlichen und wahren Anlaß der Mittheilung dieses Gebetes aufbewahrt habe; wogegen es in der Bergrede des Matthäus nur, wie so manche andre Redestücke, vom Referenten eingeschoben sei. [25]) Allein die Natürlichkeit, welche man an der Darstellung dieser Sache bei Lukas rühmt, kann ich nicht entdecken. Abgesehen davon, was die bezeichneten Kritiker selbst unwahrscheinlich finden, daß die Jünger Jesu bis zur letzten Reise, in welche Lukas die Scene versetzt, ohne Anweisung zu beten gewesen

---

[23]) Uebereinstimmend de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 48.

[24]) So Orig. de orat. 18, und noch Heß, Gesch. Jesu, 2, S. 48 f.

[25]) Schleiermacher, a. a. O. S. 173; Olshausen, 1, S. 235; Sieffert, S. 78 ff.; Neander, S. 235 f. Anm.

sein sollten: will überhaupt schon das, daß Jesus mit einer solchen gewartet haben soll, bis die Jünger ihn darum ersuchten, und daß er dann auf ihr Begehren sich sogleich in ein Gebet geworfen haben soll, nicht recht natürlich scheinen; gewiß vielmehr hat er von Anfang an oft in ihrem Kreise gebetet: dann aber war ihre Bitte überflüssig, und er mußte sie, wenn sie doch baten, wie Joh. 14, 9. auf das verweisen, was sie in seinem Umgange längst haben sehen und hören können. Die Darstellung bei Lukas scheint nach bloßer Vermuthung gemacht, indem man zwar wußte, daß jenes Gebet von Jesu herrührte, auf die weitere Frage aber, was ihn zur Mittheilung desselben bewogen habe, sich selbst die Antwort ertheilte: ohne Zweifel werden sie ihn um ein Mustergebet ersucht haben. Ohne daher behaupten zu wollen, daß Matthäus uns die Verbindung aufbewahrt habe, in welcher dieses Gebet ursprünglich von Jesu gesprochen ist, zweifeln wir doch ebensosehr, ob wir diese bei Lukas zu lesen bekommen. [26]) Was das Einzelne dieses Gebets betrifft, so ist es zwar nicht zu läugnen, was Wetstein sagt: tota haec oratio ex formulis Hebraeorum concinnata est:[27]) aber eben so richtig bleibt, was Fritzsche erinnert, daß so allgemeine Wünsche gar wohl von Verschiedenen auf unabhängige Weise im Gebete, und zwar selbst mit ähnlichen Worten, ausgesprochen werden konnten; [28]) wozu noch dieß kommt, daß ihre Auswahl und Zusammenstellung hier durchaus eigenthümlich und ein genauer Abdruck desjenigen religiösen Bewußtseins ist, welches Jesus hatte und den Seinigen mittheilen wollte. [29]) Das nach dem Schlusse des Gebetes angehängte Corollarium zur drittletzten Bitte steht hier nach der Unterbrechung durch die späteren Bitten um so weniger gut, als es auch am Folgenden keinen Halt hat, wo V. 16—18. dem früheren

---

26) Vergl. de Wette, exeg. Handb. 1, 1, S. 69. 1, 2, S. 65.
27) N. T. 1, 323. Man sehe die Parallelen bei ihm und Lightfoot.
28) Comm. in Matth. p. 265.
29) Vgl. de Wette, 1, 1, S. 69 ff.; Neander, S. 237 ff.

Gedankengange gemäß gegen das Heuchlerische des pharisäischen Fastens gesprochen wird; doch hat Markus 11, 25. diesen Ausspruch, sammt der Anweisung, beim Gebete seinen Feinden zu vergeben, an die vorangegangenen Reden von der Kraft des glaubensvollen Gebetes noch übler angehängt. [30])

Von 6, 19. an sollten alle Ausleger mit Paulus bekennen, daß ihnen der Faden des engeren Zusammenhangs abreiße: nur daß man dann nicht mit ebendemselben behaupten kann, unerachtet des mangelnden Zusammenhangs habe doch Jesus selbst auch alle die folgenden Gnomen noch zusammen gesprochen; sondern hier hat die neuere Kritik Alles für sich, wenn sie vermuthet, es seien hier zum Theil auch verschiedenzeitige Aussprüche Jesu zusammengestellt. Voran steht die Gnome von irdischen und himmlischen *θησαυροῖς* (V. 19—21.), welche Lukas 12, 33 f. in einer seine Anhänger von irdischen Sorgen abmahnenden Rede Jesu wahrscheinlich im richtigeren Zusammenhange hat. Anders bei der nun (V. 22 f.) folgenden Sentenz vom Auge als des Leibes Licht, welche bei Lukas 11, 34 f. der schon erwähnten Gnome von dem auf den Leuchter zu stellenden Lichte angehängt ist. Da nämlich der *λύχνος* auf dem Leuchter etwas ganz Anderes bezeichnet, als die Vergleichung des Augs mit einem *λύχνος* besagen will: so bleibt für die Verbindung der Sätze bei Lukas nur das leere Wort *λύχνος* übrig; ein lexikalischer Zusammenhang, welcher schlimmer als gar keiner ist. Folgt sodann (V. 24), wieder ohne nachweisbaren Zusammenhang, die Gnome von den zwei Herren; bei Lukas 16, 13. in der schon erwähnten Fuge zwischen den Parabeln vom Haushalter und vom reichen Mann, an das Vorhergehende wahrscheinlich bloß ad vocem *μαμωνᾶς* angeschlossen. Nun kommt bei Matthäus V. 25—34. eine Abmahnung von irdischen Sorgen durch Hinweisung auf das harmlose Gedeihen von Naturgegenständen; von Lukas 12,

---

30) Vgl. de Wette, 1, 2, S. 176.

22 ff. passend an eine ihm eigenthümliche Parabel von dem Manne angehängt, welchen mitten unter dem Anhäufen irdischer Schätze der Tod abfordert.[31]) Die folgende Warnung, nicht für die eigenen Fehler blind, gegen die der andern scharfsichtig und hart zu sein (7, 1—5), läßt sich, nach Auswerfung des Abschnittes 6, 19 bis Ende, mit der vorausgegangenen Warnung vor pharisäischer Scheinheiligkeit (6, 16—18.) in Zusammenhang bringen, und könnte insofern zum ursprünglichen Körper der Rede gehört haben;[32]) wie sie denn auch Lukas wieder in seiner Bergrede (V. 37 f. 41 f.) hat, wo sie sich zwar zufällig besser an die vorangegangene Ermahnung zur Barmherzigkeit anschließt, aber V. 39. 40. und zum Theil auch 38. durch fremdartige Dinge auf das Gewaltsamste unterbrochen ist. Ganz unpassend hat die darin vorkommende Phrasis vom Messen Markus 4, 24. eingefügt, in einer Stelle, welche ganz den mehrbesprochenen Fugen bei Lukas gleicht. Ist sofort V. 6. bei Matthäus gleichsehr ohne Zusammenhang wie ohne Parallele: so findet sich die folgende Ausführung über den Nutzen des Gebets (V. 7—11.) bei Lukas 11, 9. sehr passend an eine ihm gleichfalls eigenthümliche Gleichnißrede von dem aus dem Schlafe gepochten Freunde angeschlossen; wogegen das bei Matthäus zusammenhanglose: was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen u. s. f., in der Bergrede des Lukas 6, 31. nur einen ungefähren Zusammenhang hat.[33]) Was sofort (V. 13 f.) von der *ςενὴ πύλη* u. s. w. gesagt wird, leitet Lukas (13, 23.) durch die an Jesum gestellte Frage: *εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι;* ein, welche leicht, wie jene Bitte um eine Gebetsformel, von einem Solchen gemacht scheinen könnte,

---

31) Von 6, 19 bis Ende des Kapitels vermißt auch Neander den Zusammenhang, und vermuthet eine vom Redacteur des griechischen Matthäus gemachte Zusammenstellung (S. 169. Anm.).

32) Neander, a. a. O.; de Wette, z. d. St.

33) De Wette, 1, 2, S. 45.

der zwar wohl wußte, daß Jesus jenen Ausspruch gethan hatte, aber um eine Veranlassung desselben verlegen war; auch ist das Bild bei Lukas weit mangelhafter als bei Matthäus ausgeführt, und mit parabolischen Elementen verschmolzen. [34]) Die Rede von dem Erkennen des Baumes an seinen Früchten (V. 16—20.), welche bei Lukas (6, 43 ff.) und auch bei Matthäus selbst weiter unten (12, 33 ff.) in allgemeiner Beziehung, in der Bergrede des Matthäus aber in speciellem Bezug auf Pseudopropheten vorkommt, steht bei Lukas am allerwenigsten in schicklichem Zusammenhange. Die folgende Erklärung Jesu gegen diejenigen, welche bloß *Κύριε, Κύριε*, zu ihm sagen, am Tage des Gerichts aber, ihrer schlechten Thaten wegen, von ihm werden abgewiesen werden (V. 21—23.), kann, weil sie Jesum bestimmt als Messias voraussetzt, so frühe nicht wohl gegeben sein, und steht in sofern bei Lukas (13, 25. ff.) schicklicher. Der Schluß der Rede, wie schon erwähnt, ist beiden Evangelisten gemeinschaftlich.

Aus der bisher angestellten Vergleichung sehen wir bereits, daß die körnigen Reden Jesu durch die Fluth der mündlichen Ueberlieferung zwar nicht aufgelöst werden konnten; wohl aber nicht selten aus ihrem natürlichen Zusammenhange losgerissen, von ihrem ursprünglichen Lager weggeschwemmt, und als Gerölle an Orten abgesetzt worden sind, wohin sie eigentlich nicht gehörten. Und dabei finden wir zwischen den drei ersten Evangelisten den Unterschied, daß Matthäus, einem geschickten Sammler ähnlich, den Stücken zwar bei Weitem nicht immer den ursprünglichen Zusammenhang wiederzugeben vermocht, doch aber meistens das Verwandte sinnig zusammenzureihen gewußt hat; während bei den beiden andern manche kleine Stücke da, wo gerade der Zufall sie abgesetzt hatte, namentlich in Spalten zwischen größeren Redemassen, liegen geblieben sind, wobei dann insbesondere Lukas in einigen Fällen sich bemüht hat, sie künstlich zu fassen, was aber den natürlichen Zusammenhang nicht ersetzen konnte.

---

[34]) S. de Wette, z. d. St. des Lukas.

§. 77.

Instruction der Zwölfe. Klage über die galiläischen Städte. Freude über die Berufung der Einfältigen.

Bei Gelegenheit der Aussendung der Zwölfe stellt das erste Evangelium (K. 10.) wieder eine größere Rede zusammen, welche, soweit sie ihm nicht eigenthümlich ist, die beiden andern Synoptiker nur zum kleineren Theile bei eben diesem Anlaß gesprochen sein lassen; die meisten Bestandtheile derselben rückt Lukas theils bei Gelegenheit der Aussendung der Siebenzig (10, 2 ff.), theils bei einem späteren Gespräche mit den Jüngern (12, 2 ff.), ein; Etliches findet sich auch sowohl bei Matthäus als bei den übrigen in den Reden Jesu über seine Parusie wieder.

Wie auch hier die ältere Harmonistik unbedenklich eine Wiederholung derselben Reden annahm,[1]) so will die neuere Kritik nur bei Lukas die ursprünglichen Anlässe und Verbindungen, bei Matthäus eine bloße Zusammenstellung des Referenten finden;[2]) auch die Differenz kehrt wieder, daß die apologetisch gesinnten Ausleger behaupten, Matthäus habe das Bewußtsein gehabt, hier zu verschiedenen Zeiten Gesprochenes zusammenzustellen, ja er habe sogar vorausgesetzt, daß dieß auch seinen Lesern in die Augen fallen würde:[3]) wogegen andere mit Recht auf die Art hinweisen, wie die Rede V. 5. durch die Worte: *τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰ. παραγγείλας αὐτοῖς* eingeführt, und 11, 1. durch *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. διατάσσων τοῖς δώδεκα κ. τ. λ.* abgeschlossen ist, woraus zur

---

[1]) J. B. Heß, Gesch. Jesu, 1, S. 545.

[2]) Schulz, a. a. O. S. 308. 314; Sieffert, S. 80 ff.

[3]) Olshausen, z. d. St. Die letztere kecke Behauptung bei Kern, über den Ursprung des Evang. Matth., S. 63.

Genüge die Meinung des Evangelisten, hier einen zusammenhängenden Vortrag zu geben, erhelle. [4])

Eigenthümlich ist in dieser Rede dem Matthäus neben Anderem, was mehr nur als Erweiterung von Gedanken erscheint, die auch in den entsprechenden Stellen der beiden andern Synoptiker angelegt sind, der Eingang der Instruction, der die Wirksamkeit der Ausgesendeten auf Juden beschränkt (V. 5. 6.), und ihnen den Auftrag ertheilt — neben Verkündigung des Messiasreichs und Heilung der Kranken, wovon ebenso Lukas (9, 2.) spricht, — auch Todte zu erwecken: ein befremdender Auftrag, da von den Aposteln vor Jesu Hingang keine Todtenerweckung bekannt ist, und solche, ohne daß sie uns erzählt sind, dennoch mit Olshausen vorauszusetzen, Wenige Lust haben werden. Erst die Apostelgeschichte weiß von den Todtenerweckungen eines Petrus und Paulus: was die Jünger nach ihrem Ausgang in alle Welt thaten, dazu ließ sie die Sage schon bei ihrer ersten Aussendung durch Jesum bevollmächtigt werden.

Gemeinschaftlich sind den Synoptikern bei der Aussendung der Zwölfe eigentlich nur die Regeln für das äußere Verhalten der Ausgesendeten: auf welche Weise sie reisen, und wie sie sich in verschiedenen Fällen benehmen sollten (Matth. V. 9—11. 14. Marc. 6, 8—11. Luc. 9, 3—5.); wobei die Abweichung, daß Jesus nach Matthäus und Lukas den Jüngern außer Geld, Ranzen u. dgl. auch ὑποδήματα und ῥάβδον mitzunehmen verbietet, nach Markus dagegen ihnen nur untersagt, etwas Weiteres mit sich zu führen, εἰ μὴ ῥάβδον μόνον und σανδάλια, am einfachsten durch das Geständniß zu lösen ist, daß, wo die Sage nur dieß festhielt, daß Jesus, mit ausdrücklicher Nennung des Stabs und der Schuhe, die Einfachheit der apostolischen Ausrüstung bezeichnet hatte, dieß leicht der Eine so verstehen konnte, als hätte Jesus alles Reisegeräthe bis auf jene Stücke: der Andre, als hätte er auch diese untersagt.

---

4) Schulz, S. 315.

Und zwar konnte gerade der veranschaulichende Markus, wenn zu seiner Anschauung eines wandernden Apostels ein Stab vielleicht mitgehörte, geneigt sein, der ersteren Auffassung den Vorzug zu geben.

Bei Aussendung der Siebenzig ist es, daß Lukas (10, 2.) Jesum die Worte gebrauchen läßt, welche Matthäus schon 9, 37 f., als das Motiv Jesu zur Aussendung der Zwölfe enthaltend, wiedergibt, die Gnome: ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς κ. τ. λ.; ferner den Ausspruch, daß der Arbeiter seines Lohnes werth sei (V. 7. vgl. Matth. 10, 10.); ebenso die Rede vom apostolischen Gruß und dessen Wirkung (Matth. V. 12 f. Luc. V. 5 f.); die Drohung gegen die Unempfänglichen (Matth. V. 15. Luc. V. 12.); endlich das ἀποςέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα κ. τ. λ. (Matth. V. 16. Luc. V. 3.). Der Zusammenhang dieser Sätze ist beidemale ziemlich gleich natürlich; die Vollständigkeit bald auf der einen, bald auf der andern Seite größer: doch so, daß bei Matthäus Wesentlicheres, wie V. 16., bei Lukas mehr Aeußerliches hinzugefügt ist, wie V. 7. und 8., und V. 4., dessen seltsames Verbot, Jemanden auf dem Wege zu grüßen, als unhistorische Uebertreibung der Dringlichkeit ihres Geschäfts, oder als Nachbildung von 2. Kön. 4, 29. erscheinen könnte, wenn man nicht wüßte, daß die damaligen jüdischen Begrüßungen nicht wenig umständlich waren. [5]) Wenn von diesen Vorschriften, welche Jesus nach Matthäus den Zwölfen, nach Lukas den Siebzigen gibt, Sieffert bemerkt, daß sie an sich ebensogut bei dem einen als bei dem andern Anlaß ertheilt sein können: so möchte ich schon dieß aus dem Grunde bezweifeln, weil es mir unwahrscheinlich vorkommt, daß Jesus nach Lukas die vertrauteren Jünger nur mit dürftigen Regeln für ihr äußerliches Verhalten entlassen, den Siebzigen aber mehreres weit Wesentlichere und Herzlichere zugerufen haben sollte. [6]) Wenn sich aber jener Kritiker zuletzt

---

[5]) S. de Wette, Archäol., §. 265, und z. d. St.

[6]) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 99.

für die Stellung des Lukas entscheidet, weil seine Erzählung vermöge der Unterscheidung der Siebenzig von den Zwölfen die bestimmtere sei: so ist dieser Punkt oben zum Vortheil vielmehr des Matthäus erledigt worden. — Auch der am Schluß der Instructionsrede bei Matthäus über denjenigen ausgesprochene Segen, der einem seiner Anhänger nur ein ποτήριον ψυχρῦ reiche (V. 42.), ist hier wenigstens schicklicher eingefügt, als in der endlosen Wirrniß des letzten Stücks von Marc. 9. (V. 41.), wo das verknüpfende Band am Ende nur noch das ἐὰν und ὃς ἂν zu bilden scheint, womit die zusammenhanglosen Sätze beginnen.

Anders stellt sich die Sache, wenn wir diejenigen Theile der Instructionsrede betrachten, welche bei Lukas Kap. 12. und später stehen, und auch bei Matthäus als zweiter Theil derselben sich aussondern. Aussprüche nämlich, wie Matth. 10, 19 f. Luc. 12, 11., wo den Jüngern gesagt ist, was sie thun sollen, wenn sie vor Gericht gezogen werden; wie Matth. V. 28. Luc. V. 4 f., daß sie diejenigen nicht fürchten sollen, die nur den Leib tödten können; wie Matth. V. 32 f. Luc. V. 8 f. die Warnung vor Verläugnung Jesu; auch die Rede von der durch ihn zu stiftenden allgemeinen Entzweiung (Matth. V. 34 ff. Luc. 51 ff., woran Matthäus, wie es scheint, aus Veranlassung der hiebei aufgezählten Familienglieder, den Ausspruch Jesu knüpft, daß man an diesen nicht stärker als an ihm hängen dürfe, sein Kreuz auf sich nehmen müsse u. s. f., was er zum Theil unten, 16, 24 f. in schicklicherem Zusammenhange wiederholt); ferner Aussprüche, welche in den Reden von der Parusie wiederkehren, wie von allgemeiner Verfolgung der Jünger Jesu (V. 17 f. 22. vgl. 24, 9. 13.); das von Lukas in die Bergrede (6, 40.) eingeschobene, und auch bei Johannes (15, 20.) vorkommende Wort, daß der Jünger kein besseres Loos als der Meister anzusprechen habe (V. 24 f.); endlich die der Rede bei Matthäus eigenthümliche Anweisung, von einer Stadt in die andere zu fliehen, sammt dem dazugefügten Troste (V. 23.): dergleichen Aussprüche, haben die Kritiker

wohl mit Recht erklärt,[7]) passen nicht gut zu dieser ersten Aussendung der Zwölfe, welche, wie die angebliche der Siebenzig, nur erfreuliche Resultate lieferte (Luc. 9, 10. 10, 17.); sie setzen vielmehr die getrübteren Verhältnisse voraus, wie sie nach Jesu Tode und vielleicht auch schon in der letzten Zeit seines Lebens sich gestalteten. Demnach hätte Lukas das Richtigere, indem er diese Reden in die letzte Reise Jesu versetzt:[8]) wenn nicht gar dergleichen Schilderungen des späteren Schicksals der Apostel und übrigen Anhänger Jesu erst nach dessen Tode ex eventu gemacht, und ihm als Weissagungen in den Mund gelegt worden sind; eine Vermuthung, welche wenigstens in Bezug auf den Ausspruch V. 38: *ὃς ȣ̓ λαμβάνει τὸν ϛαυρὸν αὑτȣ̃ καὶ ἀκολȣϑεῖ ὀπίσω μȣ κ. τ. λ.*, sehr nahe liegt.[9])

Die nächste längere Rede Jesu bei Matthäus ist die, so weit sie sich auf den Täufer bezog, bereits betrachtete, Kap. 11. Von der V. 20—24. folgenden Klage und Drohung gegen die galiläischen Städte, *ἐν αἷς ἐγένοντο αἱ πλεῖϛαι δυνάμεις αὐτȣ̃*, und welche doch *ȣ̓ μετενόησαν*, möchten die neuesten Kritiker vielleicht mit Recht behaupten, daß sie mitten in die galiläische Wirksamkeit hinein, wohin Matthäus sie stellt, weniger passe, als in die Zeit, in welche sie Lukas (10, 13 ff.) versetzt, da Jesus Galiläa verlassen, und sich zum letzten Versuche nach Judäa und Jerusalem auf den Weg gemacht hatte.[10]) Anders dagegen verhält es sich mit dem näheren Zusammenhange dieser Aussprüche. Während nämlich bei Matthäus zu der vorangegangenen Zusammenstellung der gleich schlechten

---

7) Schulz, S. 308; Sieffert, S. 82 ff.

8) Den durchaus befriedigenden Zusammenhang übrigens, welchen die neuere Kritik in dem 12ten Kapitel des Lukas findet, kann ich ebensowenig entdecken, als Tholuck, Auslegung der Bergpredigt, S. 13 f., welcher hier zugleich die Parteilichkeit Schleiermacher's für den Lukas und gegen den Matthäus treffend gezeichnet hat.

9) S. de Wette z. d. St.

10) Schleiermacher, über den Lukas, S. 169 f.; Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f., S. 32. f.

Aufnahme, welche Jesus wie Johannes gefunden, diese Klage über die Hauptschauplätze der Wirksamkeit des Ersteren trefflich paßt: ist schwer zu begreifen, wie Jesus nach Lukas den auszusendenden Siebzigen gegenüber, welche ganz der Zukunft zugekehrt sein mußten, von seiner eigenen trüben Vergangenheit reden mochte, ohne doch das den galiläischen Städten angedrohte Strafgericht mit demjenigen in Verbindung zu bringen, welches er eben vorher über die Stadt ausgesprochen hatte, die seine Abgesandten nicht aufnehmen würde. Vielmehr nur den Referenten erinnert diese von Jesu überlieferte Vergleichung einer gegen seine Jünger widerspenstigen Stadt mit Sodom an die ähnliche der gegen ihn selbst unfolgsamen Orte mit Tyrus und Sidon, ohne daß ihm die Unzusammengehörigkeit beider zum Bewußtsein käme.[11])

Die V. 25—27. folgende ἀγαλλίασις über die den νηπίοις verliehene Einsicht knüpft Matthäus nur unbestimmt an die vorhergegangene Verwünschung an; da sie jedoch einen durch erfreuliche Anlässe geänderten Gemüthszustand Jesu voraussetzt, so würde es alle Wahrscheinlichkeit haben, daß Lukas (10, 17. 21 ff.) die Rückkehr der Siebenzig mit erfreulichen Nachrichten als Anlaß jener Rede heraushebt; wenn nur die Auswahl und also auch die Rückkehr der 70 Jünger nicht so problematisch wäre; statt deren übrigens die der Zwölfe hiehergezogen werden könnte. Die an dieses Frohlocken bei Matthäus sich schließende Einladung an die κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι (V. 28—30.) fehlt bei Lukas, welcher statt dessen Jesum κατ' ἰδίαν zu den Jüngern sich wenden, und sie glücklich preisen läßt, daß sie sehen und hören dürfen, wonach viele Propheten und Könige vergeblich sich gesehnt hätten (V. 23 f.); was zu dem Vorangegangenen wenigstens nicht so specifisch, wie das bei Matthäus damit Verbundene, paßt, auch bei diesem 13, 16 f. in einer Verbindung steht, welche mit der bei Lukas sich jedenfalls messen kann.

---

[11]) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 110. 1, 2, S. 62.

§. 78.

Die Parabeln.

Wenn Matthäus Kap. 13. Jesum sieben Parabeln, sämmtlich die *βασιλεία τῶν ὀρανῶν* betreffend, vortragen läßt: so ist die neuere Kritik bedenklich geworden, ob wirklich Jesus so viele Gleichnisse in Einem Zuge gesprochen haben möge?[1]) Die Parabel, hat man erinnert, sei eine Aufgabe, welche durch eigenes Nachdenken gelöst zu werden verlange; deßwegen nach jeder ein Ruhepunkt nöthig, wenn man durch dieselben wahrhaft belehren, und nicht vielmehr durch den Wechsel unverstandener Bilder zerstreuen wolle.[2]) Wird man dieß jedenfalls mit Neander soweit einräumen müssen, daß nur Parabeln über denselben oder genau verwandte Gegenstände hintereinander gesprochen werden dürfen, um eben unter manchfaltigen Formen und von verschiedenen Punkten aus auf das Eine hinzuleiten:[3]) so lassen sich unter den sieben in Rede stehenden Gleichnissen zwar die vom Senfkorn und Sauerteig auf den gemeinsamen, jedoch verschieden schattirten, Grundgedanken von dem allmähligen Wachsen und Durchdringen des Reiches Gottes; die vom Netze und vom Unkraut auf den der Mischung des Guten mit dem Bösen im Reiche Gottes; die vom Schatze und der Perle auf den des unschätzbaren und alle Opfer lohnenden Werths des Gottesreiches zurückführen: womit aber, den Gedanken von der verschiedenen Empfänglichkeit der Menschen für die Predigt vom Reiche Gottes, im Gleichniß vom Säemann, dazugerechnet, vier verschiedene Grundgedanken für die zusammengestellten Parabeln bleiben; Gedanken, die zwar in ihrer gemeinsamen Beziehung auf die

---

1) Schulz, über das Abendmahl, S. 314.

2) Olshausen, bibl. Comm., 1, S. 437.

3) L. J. Chr., S. 175.

βασιλεια τῶν ȣ̓ρανῶν zusammenhängen, von dieser aber so wesentlich verschiedene Seiten zur Anschauung bringen, daß zum Behuf des gründlichen Verständnisses unerläßlich war, bei jedem insbesondere zu verweilen. Gewiß würde daher, hat man geschlossen, Jesus das Lob der Lehrweisheit nicht verdienen, wenn er jene Gleichnißreden alle, so wie Matthäus es darstellt, in Einem Zuge gesprochen hätte. [4]) Sah man hienach auch in diesem Abschnitt eine Zusammenstellung gleichartiger, aber zu verschiedenen Zeiten gesprochener Reden: so erhob sich sofort auch hier der Streit, ob sie Matthäus mit Bewußtsein von diesem letzteren Umstand, oder in der Meinung, zusammenhängend Vorgetragenes zu geben, veranstaltet habe? wovon das Letztere aus der Anfangsformel (V. 3.): *καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς*, und dem Schlusse (V. 53.): *ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. τὰς παραβολὰς ταύτας*, unwidersprechlich zu erhellen scheint. Darauf wenigstens, daß die Jünger Jesum nicht wohl vor allem Volke, sondern, wie auch Markus (4, 10.) berichte, als sie wieder *καταμόνας* waren, um eine Erklärung der ersten Parabel werden angegangen haben, kann man sich für ein Abbrechen des Vortrags gleich nach dieser nicht berufen, [5]) weil daraus, daß nach der ersten Parabel Matthäus nicht wie Markus Jesum nach Hause gehen, sondern auf dem Platze von seinen Jüngern um Erläuterung ersucht werden läßt, deutlich erhellt, daß er sich hier kein Abbrechen des Vortrags gedacht hat. Mit mehr Grund kann man sich auf die Schlußformel berufen, welche Matthäus schon nach der vierten Parabel V. 34 f. einfügt, indem er die bisherigen Gleichnisse durch die Bemerkung: *ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰ. ἐν παραβολαῖς κ. τ. λ.* zusammenfaßt, und sogar durch Anwendung einer A. T.lichen Weissagung den Ruhepunkt vollkommen macht; sowie auf die Veränderung der Oertlichkeit,

---

[4]) Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f., S. 33.

[5]) Diese und die folgende Berufung bei Olshausen, S. 438.

die hier bei ihm eintritt, indem V. 36. Jesus das Volk entläßt, und vom Ufer des galiläischen Sees, wo er bisher gesprochen, εἰς τὴν οἰκίαν kommt, wo ihn die Jünger um Erklärung der zweiten Parabel angehen, an welche er sofort noch drei weitere Gleichnisse knüpft. Allein, daß auf diese Weise der Vortrag der drei letzten Parabeln von dem der übrigen durch einen Ortswechsel und somit auch durch einige Zwischenzeit getrennt ist, verändert den Stand der Sache wenig. Denn daß Jesus vor dem so leicht zu überladenden Volke auch nur vier Parabeln, worunter zwei der bedeutendsten, in Einem Zuge vorgetragen, und daß er hierauf die Jünger, deren Fassungskraft er bei dem ersten und zweiten Gleichniß hatte zu Hülfe kommen müssen, statt sie zu prüfen, ob sie nun das dritte und vierte sich selbst auszulegen im Stande wären, mit drei neuen Gleichnissen überschüttet haben sollte: bleibt immer noch unwahrscheinlich genug. Uebrigens dürfen wir die Erzählung des Matthäus nur genauer ansehen, um zu bemerken, wie er zu der Unterbrechung V. 34 ff. nur unwillkürlich gekommen ist. Hatte er im Sinn, eine Masse von Parabeln, und für die zwei wichtigsten und daher voranzustellenden zwei privatim den Jüngern gegebene Erklärungen, mitzutheilen: so konnte er hiebei auf dreifache Weise zu Werke gehen. Entweder ließ er unmittelbar nachdem eine Parabel vorgetragen war, noch im Angesichte des Volkes, Jesum den Jüngern die Erklärung geben: wie er nach der ersten Gleichnißrede (V. 10, 23.) wirklich thut. Allein diese Darstellung hat das Unbequeme, daß man nicht begreift, wie Jesus dem in gespannter Erwartung um ihn versammelten Volke gegenüber zu einer Privatunterhaltung der Art Muße bekommen konnte.[6] Diesen Uebelstand hat Markus gefühlt, und deßhalb die zweite mögliche Auskunft ergriffen, daß er nämlich nach der ersten Parabel Jesum mit den Jüngern nach Hause

---

6) Schleiermacher, S. 120.

gehen, und ihnen hier die Lösung derselben geben läßt. Indeß, diese Wendung war für denjenigen gar zu hinderlich, der mehrere Gleichnißreden nach einander zu geben gedachte; denn war schon nach der ersten Jesus zu Hause gebracht, so war der Schauplatz verlassen, auf welchem mit Fug die weiteren vorgetragen werden konnten. Deßwegen mag der Berichterstatter im ersten Evangelium nach der zweiten Parabel in Bezug auf die Erklärung weder seine erste Auskunft wiederholen, noch die andere in Anwendung bringen; sondern, indem er ohne Unterbrechung zu zwei weiteren Gleichnissen fortgeht, scheint er sich eine dritte Maßregel vorzubehalten: nämlich, die ihm im Sinne liegenden Parabeln vorher alle dem Volke vortragen, und dann erst, wenn er nach Abschluß derselben Jesum nach Hause gebracht hätte, ihn die rückständige Auslegung der zweiten geben zu lassen. Hiedurch entstand in dem Wiedererzähler ein Streit zwischen den Parabeln, die ihm noch im Sinne lagen, und der Auslegung, deren Rückstand ihn drängte: sobald in seiner Erinnerung an jene die mindeste Stockung eintrat, mußte er mit dieser, und also mit Schlußformel und Heimkehr, bei der Hand sein, und fielen ihm hierauf noch einige weitere Gleichnisse ein, so mußte er sie eben nachher noch beisetzen. So ist es dem Matthäus mit den drei letzten Parabeln begegnet, die er nun fast wider Willen den Jüngern allein muß vorgetragen werden lassen, für welche doch nicht besondere Parabeln, sondern nur Auslegungen derselben gehörten; wie denn auch Markus (V. 33 f.) offenbar voraussetzt, die weiteren Gleichnisse, die er auf die Auslegung des ersten folgen läßt, seien wieder dem Volke vorgetragen worden. [7])

Markus, welcher nach 4, 1. dieselbe Scene am See malt, wie Matthäus, stellt nur drei Parabeln zusammen, von welchen die erste der ersten, die dritte (vom Senfkorn) der dritten

[7]) Fritzsche, Comm. in Marc. S. 120. 128. 134.

bei Matthäus entspricht, die mittlere aber gewöhnlich für eine dem Markus ganz eigenthümliche Gleichnißrede gehalten wird. [8]) Matthäus hat hier die Parabel, in welcher das Himmelreich einem Manne verglichen wird, der guten Samen in seinen Acker säet; während aber die Leute schlafen, kommt der Feind, und säet Unkraut darunter, welches sofort mit dem Weizen aufgeht, ohne daß die Knechte wissen, woher es komme? Sie wollen es ausraufen: aber der Herr gibt ihnen die Weisung, beides miteinander bis zur Ernte wachsen zu lassen, wo es Zeit genug sein werde, es zu sondern. Bei Markus vergleicht Jesus das Himmelreich einem Manne, der Samen in die Erde säet, und während er schläft und wieder aufsteht, wächst die Saat heran, er weiß nicht wie, von einer Entwicklungsstufe zur andern. Endlich wenn sie reif ist, schickt er die Sichel, weil die Zeit zur Ernte da ist. In dieser Parabel fehlt, was bei Matthäus das Hauptmoment ausmacht, das vom Feind ausgesäte Unkraut; da jedoch die übrigen Momente: Säen, Schlafen, Aufwachsen man weiß nicht wie, Ernte, ganz dieselben sind, so fragt es sich, ob nicht Markus hier bloß eine ihm sonst woher bekannte andere Recension derselben Gleichnißrede gibt, welche er der des Matthäus vielleicht mit deßwegen vorzog, weil sie in jener Gestalt mehr vermittelnd zwischen die erste vom Säemann und die dritte vom Senfkorn eintrat.

Auch Lukas hat von den sieben Parabeln, Matth. 13., bloß drei: die vom Säemann, vom Senfkorn und vom Sauerteig: so daß also dem Matthäus die Gleichnisse vom vergrabenen Schatz, von der Perle und vom Netze, wie auch die vom Unkraut im Acker, eigenthümlich bleiben. Das Gleichniß vom Säemann stellt Lukas etwas früher (8, 4 ff.), und auch nicht in dieselbe Umgebung wie Matthäus; überdieß getrennt von den zwei weiteren Parabeln, die er noch mit der Sammlung

---

8) Saunier, über die Quellen des Markus, S. 74; Fritzsche a. d. zuletzt a. O.; vergl. de Wette z. d. St.

des Matthäus gemein hat. Diese bringt er später, 13, 18—21., nach; eine Stellung, welche die neueren Kritiker einstimmig als die richtige anerkennen. [9]) Allein dieses Urtheil gehört zu dem Seltsamsten, wozu sich die jetzige Kritik durch ihre Parteilichkeit für den Lukas hat verleiten lassen. Denn sehen wir den so sehr gerühmten Zusammenhang an, so hat hier Jesus in einer Synagoge ein zusammengebücktes Weib geheilt, hierauf den schwierigen Synagogenvorsteher durch das Argument vom Ochsen und Esel zum Schweigen gebracht, und nun heißt es V. 17.: *καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτȣ̃ κατῃσχύνοντο πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτȣ̃.* Gewiß eine Schlußformel, so ausführlich und entschieden, wie irgend eine, nach welcher unmöglich noch die Begebenheit auf derselben Scene weitergeführt sein kann; sondern, wenn hierauf durch ein *ἔλεγε δὲ* und *πάλιν εἶπε* die beiden Parabeln angehängt werden: so sieht man, der Verfasser wußte die Gelegenheit nicht mehr, bei welcher sie Jesus vorgetragen hatte; daher fügte er sie auf Gerathewohl irgendwo in dieser unbestimmten Weise ein, und zwar weit weniger geschickt offenbar als Matthäus, der sie doch zu Gleichartigem zu gesellen wußte. [10])

Wenn wir hierauf von den übrigen evangelischen Parabeln [11]) zuerst diejenigen, welche Einem Evangelisten eigenthümlich sind, betrachten: so stoßen wir zuvörderst bei Matthäus 18, 23 ff. auf das Gleichniß von dem Knechte, welcher, unerachtet ihm sein Herr eine Schuld von 10,000 Talenten geschenkt hatte, doch seinem Mitknechte nicht einmal eine von 100 Denaren erlassen wollte; passend eingeleitet durch eine Ermahnung zur Versöhnlichkeit (V. 15.) und die Frage des Petrus, wie

---

9) Schleiermacher, a. a. O. S. 192; Olshausen, 1, S. 438; Schneckenburger, a. a. O. S. 33.

10) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 2, S. 73 f.

11) Analogien zu diesen Gleichnißreden und Sprüchen aus der rabbinischen Literatur geben Wetstein, Lightfoot u. Schöttgen z. d. St.

oft man dem fehlenden Bruder vergeben solle? — Gleichfalls eigenthümlich ist dem Matthäus das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberge (20, 1 ff.), welches ein passendes Gegengewicht gegen die vorangegangene Verheißung reicher Belohnung seiner Anhänger ist. Von den Sentenzen übrigens, welche Matthäus (V. 16.) an die Parabel hängt, paßt nur die erste: ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι κ. τ. λ., die er ihr auch schon vorausgeschickt hatte (19, 30.), zu derselben; die andere: πολλοί εἰσι κλητοὶ κ. τ. λ. aber gibt vielmehr die Moral der Parabel vom königlichen Gastmahl und vom hochzeitlichen Gewande an, wo sie auch wirklich Matthäus wiederholt (22, 14.). Sie eignete sich aber ganz dazu, auch abgerissen als vereinzelte Gnome umzulaufen, und da es passend schien, an das Ende einer Gleichnißrede eine oder mehrere dergleichen kurze Sentenzen zu stellen: so mag diese hier wegen einiger äußerlichen Aehnlichkeit mit der andern ihr vom Referenten beigesellt worden sein. — Weiter ist dem Matthäus die Parabel von den zwei in den Weinberg geschickten Söhnen (21, 28 ff.) eigenthümlich, welche sich an eine Verhandlung mit den Hohenpriestern und Aeltesten nicht übel lehnt, und deren antipharisäische Bedeutung durch die Zusätze V. 31 f. auf erwünschte Weise in's Licht gestellt ist.

Unter den dem Lukas eigenthümlichen Parabeln haben die von den zwei Schuldnern (7, 41 ff.), die vom barmherzigen Samariter (10, 30 ff.), die von dem Manne, den im Sammeln irdischer Schätze der Tod unterbricht (12, 16 ff. vergl. Sir. 11, 17 ff.), so wie die beiden, welche die Wirksamkeit des anhaltenden Gebets versinnlichen (11, 5 ff. 18, 2 ff.), ihren unverkennbaren Sinn, und bis auf die letzte, welche abgebrochen eintritt, auch leidlichen Zusammenhang; zugleich kann man an den beiden letzten lernen, wie in den Parabeln Jesu oft von einem Zuge ganz abstrahirt werden muß, indem in der einen derselben Gott mit einem trägen Freunde, in der andern mit einem ungerechten Richter in Parallele gestellt ist. An die zuletzt genannte Parabel schließt sich die vom Pharisäer

und Zöllner an (V. 9—14.), von welcher nur Schleiermacher, einem selbstgemachten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden zulieb, die antipharisäische Tendenz läugnen kann.[12]) Eine ähnliche Richtung haben die Gleichnisse vom verlornen Schaf, Groschen und Sohn (Luc. 15, 3. 32.), von welchen Matthäus (18, 12 ff.) nur das erste, aber in einem andern Zusammenhange, hat, der auch den Sinn etwas anders, und zwar, wie sich später zeigen wird, ohne Zweifel minder richtig, bestimmt. Daß diese drei Parabeln unmittelbar hinter einander gesprochen sein können, ist deßwegen denkbar, weil die zweite nur eine untergeordnete Variation der ersten, die dritte aber weitere Ausführung und Erläuterung von beiden ist. Ob ebenso, nach der Behauptung der neueren Kritik, auch noch die zwei folgenden Gleichnisse mit den vorhergehenden in Einen zusammenhängenden Vortrag gehören,[13]) muß die nähere Betrachtung ihres auch an sich bemerkenswerthen Inhalts zeigen.

Die nächstfolgende, als crux interpretum bekannte, Parabel vom ungerechten Haushalter (16, 1 ff.) ist doch in sich selber ohne alle Schwierigkeit. Liest man bloß bis zum Ende des Gleichnisses, die zunächst darangehängte Moral, V. 9., miteingeschlossen: so bringt man den einfachen Sinn heraus, daß der Mensch, der, auch ohne gerade bestimmt auf unrechtmäßige Weise zu Geld und Gut gelangt zu sein, doch Gott gegenüber ein *δȣλος ἀχρεῖος* (Luc. 17, 10.), und in Anwendung der ihm von Gott anvertrauten Gaben *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* ist, diese immer mitunterlaufende Untreue am besten durch Nachsicht und Wohlthätigkeit gegen seine Mitmenschen gut machen, und sich durch deren Vermittlung einen Platz im Himmel verschaffen könne. Daß diese Wohlthätigkeit in der fingirten Geschichte ein Betrug ist, hievon muß man, wie in den vorhin angeführten Parabeln davon, daß der Freund träge

[12]) Ueber den Lukas, S. 220.

[13]) Schleiermacher, a. a. O. S. 202 ff.; Olshausen z. d. St.

und der Richter ungerecht ist, abstrahiren; was überdieß in der Erzählung selbst dadurch angedeutet ist, daß V. 8. gesagt wird, was der οἰκονόμος im Sinne dieser Welt gethan habe, sei in der Anwendung im höheren Sinne der υἱοὶ τῦ φωτὸς zu verstehen. Freilich, wenn man nun auch noch das ὁ πιςὸς ἐν ἐλαχίςῳ κ. τ. λ. (V. 10—12.) in demselben Zusammenhange gesprochen sich denkt: gewinnt es den Schein, als müßte der in der Parabel als Muster aufgestellte οἰκονόμος in irgend einem Sinne das Lob der Treue verdienen, und wenn V. 13. von zwei Herren, Gott und dem Mammon, die Rede wird, denen man nicht zugleich dienen könne, so scheint der Haushalter es mit dem rechten Herrn gehalten haben zu müssen. Daher Erklärungen, wie die Schleiermacher'sche, welche unter dem Herrn die Römer, unter den Schuldnern das jüdische Volk, unter dem Haushalter die auf Kosten von jenen gegen dieses wohlthätigen Zöllner versteht, zu diesem Behuf aber auf die willkürlichste Weise den Herrn zum gewaltthätigen Manne machen, den Haushalter aber rechtfertigen muß: [14]) eine Verkehrung, welche in Olshausen bis zum Extrem fortgegangen ist, indem nun dieser den Herrn, der durch sein richterliches Auftreten sich deutlich als Repräsentanten Gottes ankündigt, zum ἄρχων τῦ κόσμυ τύτυ verschlimmert, den Haushalter aber zum Bilde eines Menschen erhebt, der die Güter dieser Welt zu geistigen Zwecken verwendet. Allein den bezeichneten Versen auf die Deutung der Parabel Einfluß zu gestatten, wäre man, da diese in der Moral V. 9. den befriedigendsten Abschluß hat, und unrichtige Zusammenstellungen bei Lukas keineswegs ohne Beispiel sind, nur dann veranlaßt, wenn eine genaue Verwandtschaft des Inhalts zu Tage läge: wovon aber vielmehr das Gegentheil, die störendste Verschiedenartigkeit, vorhanden ist. Ueberdieß fällt es nicht schwer, nachzuweisen, was den Lukas hier zu einer falschen Zusammenstellung verführt haben mag. Es war in der Parabel vom

---

14) A. a. O.

μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας die Rede; dieß weckte in ihm die Erinnerung an einen ähnlich lautenden Ausspruch Jesu: daß, wer an dem ἀδίκῳ μαμωνᾷ, als dem Geringeren, sich treu beweise, dem auch das Höhere anvertraut werden könne. War aber einmal vom Mammon die Rede: wie konnte der Verfasser umhin, sich des bekannten Ausspruchs Jesu von Gott und dem Mammon, als zwei unvereinbaren Herren, zu erinnern, und zum Ueberfluß auch noch diesen (V. 13.) beizusetzen? [15]) Daß durch diese Zusätze die vorhergemeldete Gleichnißrede in ein völlig falsches Licht gestellt wurde, bekümmerte den Referenten wenig, der vielleicht ihren Sinn selbst nicht klar gefaßt hatte, oder in dem Bestreben, sein evangelisches Gedächtniß vollständig zu entleeren, auf den Zusammenhang keinen Bedacht nahm. Man sollte überhaupt mehr Bewußtsein davon haben, daß bei denjenigen unserer Evangelisten, welche nach der jetzt herrschenden Annahme eine mündliche Ueberlieferung aufzeichneten, in Abfassung ihrer Schriften das Gedächtniß in einer Weise angesprochen war, welche die Thätigkeit der Reflexion zurückdrängen mußte; weßwegen in ihren Berichten das herrschende Band die Ideenassociation mit ihren zum Theil an Aeußerliches sich haltenden Gesetzen ist, und wir uns nicht

---

[15]) Diesen letzteren Vers hat auch Schneckenburger, Beiträge, No. V., wo er zugleich die Olshausen'sche Deutung der Parabel treffend widerlegt, als nicht hieher gehörig erkannt, während er von den vorangegangenen Versen, mit Unrecht schon vom 9ten an, diese Ansicht bloß möglich findet. Auch de Wette z. d. St. findet nur V. 13. entschieden nicht hieher gehörig; V. 10—12. scheinen ihm durch Ergänzung eines ausgelassenen Mittelgliedes, das von der klugen Benützung des Reichthums auf die Treue überleitete, für den Zusammenhang möglicherweise gerettet werden zu können; doch so, daß der Begriff der Treue nicht auf den Haushalter bezogen werden dürfe. — Die zahlreichen älteren und neueren Versuche, das Gleichniß vom Haushalter ohne eine solche kritische Sonderung zu erklären, sind nur eben so viele Beweise, daß ohne dieselbe eine befriedigende Auslegung der Parabel unmöglich ist.

wundern dürfen, namentlich manche Reden Jesu nach dem bloßen Gleichklang gewisser Schlagwörter zusammengereiht zu finden.

Blicken wir von hier auf die Behauptung zurück, daß das Gleichniß vom ungerechten Verwalter im Zusammenhange mit dem vorhergehenden vom verlorenen Sohne gesprochen sein müsse: so sehen wir dieselbe nur auf falscher Deutung beruhen. Soll nämlich nach Schleiermacher die Vertheidigung der Zöllner gegen die Pharisäer das Band ausmachen: so finden wir von Zöllnern und Pharisäern in der Parabel keine Spur; oder soll nach Olshausen der zuvor dargestellten barmherzigen Liebe Gottes gegenüber nun die barmherzige Liebe der Menschen hervorgehoben werden: so ist hier überall nur von einfacher Wohlthätigkeit die Rede, und eine Parallele zwischen dieser und der Art, wie Gott dem Verlorenen verzeihend entgegenkommt, nicht von ferne angedeutet. Auch die Bemerkung V. 14., daß alles dieß die Pharisäer gehört, und als φιλάργυροι Jesum verspottet haben, muß sich theils nicht nothwendig auf dieselben Individuen beziehen, von welchen 15, 2. die Rede gewesen war, so daß diese die ganze Rede als zusammenhängende angehört haben müßten: theils bewiese sie doch zunächst nur die Ansicht des Referenten von der Zusammengehörigkeit dieser Parabeln, welche nach dem Bisherigen uns unmöglich binden kann. [16])

Nach einer bereits besprochenen, mit zusammenhanglosen Redestücken ausgefüllten Spalte, V. 15—18, wird an das letzte dieser Stücke, vom μοιχεύειν, das Gleichniß vom reichen Manne auf eine Weise angefügt, welche man vergeblich nach dem früher Bemerkten als Zusammenhang darzustellen sich bemüht. Darin jedoch wird man Schleiermacher'n Recht geben müssen, daß, wenn man das Gleichniß vom Vorhergehenden trennt, die alsdann gewöhnliche Beziehung desselben auf die göttliche Strafgerechtigkeit gleichfalls ihre großen

---

[16]) Vgl. de Wette, exeg. Handbuch, 1, 2, S. 80.

Schwierigkeiten habe.[17]) Denn gar nichts ist doch in der ganzen Parabel herausgehoben, was der Reiche und Lazarus gethan haben müßten, um nach unsern Begriffen mit Recht der eine in Abrahams Schooß, der andere in die Qual versetzt zu werden; sondern das Verbrechen des einen scheint nur im Reichthum, wie des andern Verdienst nur in der Armuth bestanden zu haben. Man nimmt zwar gewöhnlich von dem Reichen an, theils daß er im Genusse ausgeschweift, theils daß er den Lazarus lieblos behandelt habe.[18]) Allein das letztere ist nirgends angedeutet; denn daß der Arme hart πρὸς τὸν πυλῶνα des Reichen liegt, soll nicht den Vorwurf für diesen enthalten, daß er ihm leicht hätte helfen können, und es doch unterlassen habe: sondern nur den Contrast sowohl zwischen ihrem beiderseitigen irdischen Loose, als zwischen ihrer Nähe in diesem, und ihrer Entfernung im andern Leben in's Licht stellen; und ebenso will der Zug, daß der Arme begierig gewesen sei, von den Brosamen sich zu sättigen, die von des Reichen Tische fielen, nicht sagen, daß der Reiche ihm auch diese verweigert, oder daß er ihm mehr als bloß die Brosamen hätte zukommen lassen sollen: sondern nur die tiefe Unterordnung des irdischen Looses von Lazarus unter das des reichen Mannes soll es anzeigen, im Gegensatz gegen das umgekehrte Verhältniß, welches nach dem Tode eintrat, wo der Reiche sich nach einem Tropfen Wassers von der Hand des Lazarus sehnte. Auf dieses Gesuch könnte, sofern der Reiche als unbarmherzig gegen den Lazarus gezeichnet werden sollte, der Abraham der Parabel nicht anders als in der Art antworten: du hast einst einen viel näheren Weg zu diesem Lazarus gehabt, und ihn doch nicht erquickt; wie sollte nun er einen so weiten Weg zu dir hinüber machen, um dir Linderung zu bringen? Ebenso ist das herrliche Leben des Reichen nur im

---

17) A. a. O. S. 208.

18) S. Kuinöl, z. d. St.

Contraste gegen das Elend des Armen so ausgemalt; wäre er als ausschweifend im Genusse vorausgesetzt, so müßte ihn Abraham erinnern, wie er im Leben sich des Guten zu viel genommen, nicht bloß, wie er sein Gutes empfangen habe. Nicht minder grundlos ist es andrerseits, bei Lazarus hohe sittliche Vorzüge vorauszusetzen, da solche weder in der Beschreibung seiner Persönlichkeit angedeutet, noch in der Rede Abrahams ihm angerechnet sind; sein einziges Verdienst ist, in diesem Leben Uebles empfangen zu haben. Es ist also in dieser Parabel als Maßstab bei der künftigen Vergeltung nicht das in diesem Leben gethane Gute und verübte Böse, sondern das hier erlittene Uebel und genossene Gute vorausgesetzt,[19] und das sprechendste Motto zu derselben haben wir in der Bergrede nach der Redaction des Lukas gehabt, in dem: *μακάριοι οἱ πτωχοί· ὅτι ὑμετέρα ἐςὶν ἡ βασιλεία τȣ̃ Θεȣ̃· — πλὴν ȣ̓αὶ ὑμι̃ν τοι̃ς πλȣσίοις· ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμω̃ν*, wo auch erinnert worden ist, wie genau diese Aussprüche mit der Weltansicht der Ebioniten zusammenstimmen. Eine ähnliche Werthschätzung der äußeren Armuth schreiben übrigens auch die andern Synoptiker in der Erzählung von dem reichen Jüngling und der Gnome vom Kameel und Nadelöhr (Matth. 19, 16 ff. Marc. 10, 17 ff. vergl. Luc. 18, 18 ff.) Jesu zu; was, sei es in ihm selbst oder nur in der synoptischen Tradition über ihn, namentlich wie sie im dritten Evangelium erscheint, durch essenische Ansichten hervorgerufen scheinen könnte.[20] — Das bisher Betrachtete ist der Inhalt der Parabel vom reichen Manne bis V. 27., von wo an der weitere Gedanke von den A. T.lichen Schriften, als zureichenden und einzigen Gnadenmitteln, eintritt.

Zum Schlusse wenden wir uns noch zu einer Gruppe von Parabeln, aus welcher zwar einige wegen ihrer Beziehung auf

---

19) Vergl. de Wette, 1, 2, S. 86 f.

20) Ueber die Essener als *καταφρονητὰς πλȣ́τȣ* vgl. Joseph. b. j. 2, 8, 3; Credner, über Essener und Ebioniten, in Winer's Zeitschrift, 1, S. 217; Gfrörer, Philo, 2, S. 311.

Tod und Wiederkunft Christi aufzusparen wären, doch aber wegen ihres Zusammenhangs mit den übrigen, wiewohl nur eben in soweit, hier mitgenommen werden müssen. Es sind die drei Gleichnisse von den rebellischen Weingärtnern (Matth. 21, 33 ff. parall.), von den Talenten oder Minen (Matth. 25, 14 ff. Luc. 19, 12 ff.), und dem Gastmahle (Matth. 22, 2 ff. Luc. 14, 16 ff.). Unter diesen sind die Parabel von den Weingärtnern nach allen Berichten, die von den Talenten bei Matthäus, und die vom Gastmahl bei Lukas, einfache Parabeln, die keine weitere Schwierigkeit machen: anders verhält es sich mit dem Gleichniß von den Minen bei Lukas, und dem vom Gastmahl bei Matthäus. Daß das erstere mit dem von den Talenten bei Matthäus im Grunde dasselbe sei, ist unerachtet der mancherlei Abweichungen unläugbar. In beiden findet sich die Abreise eines Herrn; das Zusammenrufen der Knechte, um ihnen ein Kapital zum Umtrieb anzuvertrauen; nach der Rückkehr des Herrn eine Rechenschaft, bei welcher drei Knechte hervorgehoben werden, von denen zwei thätig, der dritte aber unthätig gewesen ist, und daher dieser bestraft, jene belohnt werden, wobei besonders die Entschuldigung des Knechts und die Antwort des Herrn in beiden Darstellungen fast gleichlautend sind. Die Hauptverschiedenheit dagegen ist, daß bei Lukas außer dem Verhältniß des abreisenden Herrn zu seinen Knechten noch ein zweites Verhältniß desselben zu rebellischen Bürgern eingeschoben ist: weßwegen der nach Matthäus nur als *ἄνθρωπος* bezeichnete Herr bei Lukas *ἄνθρωπος εὐγενὴς* heißt, und ihm ein *βασιλεύειν* zugeschrieben ist; der Zweck seiner Reise aber, den Matthäus nicht angibt, dahin bestimmt wird, er sei gezogen *εἰς χώραν μακρὰν, λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν*. Die Unterthanen dieses Herrn nun, heißt es weiter, haben ihn gehaßt, und nach seiner Abreise ihm den Gehorsam aufkündigen lassen. Daher werden nach der Rückkehr des Herrn neben dem faulen Knecht auch noch die rebellischen Bürger, und zwar durch Niedermetzelung, bestraft, und die treuen Diener nicht bloß unbestimmt durch Eingehen

in die χαρὰ ihres Herrn, sondern königlich, durch die Schenkung einer Anzahl von Städten, belohnt. Weniger wesentlich sind die Differenzen, daß die Zahl der Knechte bei Matthäus unbestimmt, bei Lukas auf zehn festgesetzt ist; daß sie nach Matthäus Talente, nach Lukas Minen; bei jenem ungleiche Summen (ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν), bei Lukas gleiche bekommen, und sofort nach jenem aus ungleichem Kapital durch gleichen Kraftaufwand Ungleiches gewinnen, und daher gleich belohnt werden, nach diesem dagegen schaffen sie mit gleichem Kapital durch ungleiche Kraftanstrengung Ungleiches, und werden daher auch ungleich belohnt.

Sollte diese Parabel zu zwei verschiedenen Malen in veränderter Gestalt aus dem Munde Jesu gekommen sein: so müßte er sie, wenn Matthäus und Lukas sie richtig stellen, zuerst in der zusammengesetzteren Form, wie sie Lukas, dann erst in der einfacheren, wie Matthäus sie gibt, vorgetragen haben; [21]) da jener sie vor, dieser nach dem Einzug in Jerusalem setzt. Allein dieß wäre gegen alle Analogie. Die erste Ausführung eines Gedankens ist ihrer Natur nach die einfachere: bei der zweiten können neue Beziehungen hinzukommen, die Sache von mehreren Seiten betrachtet, und in manchfaltigere Verbindungen gesetzt werden. So müßte jedenfalls mit Schleiermacher angenommen werden, daß, gegen die Stellung in den Evangelien, die Parabel von Jesu zuerst in der einfacheren Gestalt vorgetragen, dann bei einer späteren Gelegenheit bereichert worden sei. [22]) Indessen für unsern besonderen Fall ist dieß nicht weniger undenkbar als jenes. Der eigne Urheber einer solchen Darstellung nämlich, besonders wenn sie nur erst in seinem Geist und Munde lebt, und noch nicht schriftlich fixirt ist, bleibt auch bei einer späteren Ueberarbeitung seines Stoffes Herr; die Gestaltung, die er

---

[21]) So Kuinöl, Comm. in Luc. S. 635.

[22]) Ueber den Lukas, 239 f. Ihm folgt auch hier Neander, L. J. Chr., S. 188.

ihm früher gegeben, widersteht ihm nicht als spröde, sondern verhält sich als flüssige Masse, so daß er zu den neu hinzukommenden Gedanken und Bildern die von früherher vorhandenen in das richtigste Verhältniß setzen, und Einheit in seine Darstellung bringen kann. So mußte derjenige, welcher der vorliegenden Parabel die Gestalt gab, die sie bei Lukas hat, falls er auch ihr erster Urheber gewesen wäre, — hatte er einmal den Herrn zu einem König gemacht, und den Zug von den rebellischen Bürgern hinzugefügt — nothwendig den Knechten statt Kapitalien lieber Waffen (vgl. Luc. 22, 36. [23])) anvertrauen, sie ihre Treue statt durch Gelderwerb vielmehr durch Bekämpfung der Rebellen beweisen, überhaupt die beiden Klassen von Personen in der Parabel, die Knechte und die Bürger, in irgend eine Beziehung treten lassen; statt dessen nun beide durch die ganze Erzählung hindurch beziehungslos auseinanderfallen, und die Parabel in zwei übel zusammengeleimte Theile gespalten sich zeigt. [24]) Dieß beweist sehr bestimmt, daß die Bereicherung der Parabel mit den bezeichneten Zügen nicht von demselben Urheber herrührt, wie ihre erste Schöpfung; sondern durch einen andern muß sie in der Ueberlieferung auf diese Weise erweitert worden sein. Dieß kann nicht in der Art vor sich gegangen sein, daß durch allmählige weitere Ausmalung, wie dieß in der Art der Sage ist, jene Züge sich ihr angebildet hätten; denn aus den Knechten und Talenten wollen sich auf keine Weise rebellische Bürger herausspinnen lassen: sondern diese sind von außen zu dem Uebrigen hinzugefügt, müssen also neben diesem als Theil eines besondern Ganzen vorhanden gewesen sein. Das heißt nun nichts Anderes, als: wir haben hier die Erscheinung, daß zwei ursprünglich getrennte Parabeln, die eine von Knechten

---

23) Dieß gegen Neander's Einwurf, S. 191. Anm.

24) Wie Paulus, exeg. Handb., 3, a, S. 76, die Parabel in der zusammengesetzteren Form bei Lukas als die besser nicht allein ausgemalte, sondern auch abgerundete bezeichnen kann, weiß ich mir nicht zu erklären.

und Talenten, die andre von rebellischen Bürgern handelnd, des gemeinsamen Zugs von der Abreise und Wiederkunft eines Herrn wegen zusammengeflossen sind.[25] Die Probe unserer Behauptung ist, wenn sich die beiden Parabeln leicht wieder auseinander nehmen lassen: und dieß gelingt aufs Willkommenste, indem man durch Herausnahme der Verse 12. 14. 15 u. 27. mit geringer Modification die Parabel von den rebellischen Bürgern, freilich in etwas verkürzter Gestalt, doch rein herausbekommt, von welcher man alsdann sieht, daß sie mit der von den rebellischen Weingärtnern einerlei Tendenz hatte.[26]

Ein ähnliches Verhältniß findet zwischen der Form statt, in welcher das Gleichniß vom Gastmahl bei Lukas (14, 16 ff.) und bei Matthäus (22, 2 ff.) erscheint; nur daß hier Lukas, wie dort Matthäus, das Verdienst hat, die einfache und ursprüngliche Form aufbehalten zu haben. Während nämlich auf beiden Seiten die Züge: Gastmahl, Einladung, Zurückweisung derselben, und daher Berufung Anderer, die Einerleiheit beider Parabeln verbürgen: ist dann andererseits der Gastgeber, bei Lukas ἄνθρωπός τις, von Matthäus zum βασιλεὺς gemacht, welchen die Hochzeit seines Sohns veranlaßt, ein Festmahl zu geben; die Geladenen, welche sich bei Lukas gegen die nur Einmal gesendeten Boten durch verschiedene Gründe entschuldigen, wollen nach Matthäus auf die erste Ladung nicht kommen, bei der zweiten, dringenderen, gehen die einen zu ihren Geschäften, die andern mißhandeln und tödten die Knechte des Königs, welcher sofort Heere

---

25) Vgl. de Wette, 1, 1, S. 208 f.

26) V. 12: Ἄνθρωπός τις εὐγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακρὰν, λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν, καὶ ὑποστρέψαι. 14. οἱ δὲ πολῖται αὐτοῦ ἐμίσουν αὐτὸν, καὶ ἀπέστειλαν πρεσβείαν ὀπίσω αὐτοῦ, λέγοντες· οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ᾽ ἡμᾶς. 15. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτὸν λαβόντα τὴν βασιλείαν, καὶ εἶπε φωνηθῆναι αὐτῷ τοὺς δούλους — (καὶ εἶπεν αὐτοῖς·) 27. — τοὺς ἐχθρούς μου ἐκείνους, τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ᾽ αὐτοὺς, ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε ἔμπροσθέν μου.

ausschickt, um jene Mörder zu verderben und ihre Stadt einzuäschern. Hievon ist bei Lukas nichts zu finden; nach ihm läßt der Herr einfach nur statt der zuerst Geladenen die Nächsten Besten von der Straße zum Mahle ziehen; ein Zug, den auch Matthäus auf den zuvor erwähnten folgen läßt. Während hierauf Lukas durch die Versicherung des Herrn, daß keiner der zuerst Geladenen an seinem Mahle Antheil bekommen solle, die Parabel abschließt, hat Matthäus noch den weiteren Zug, nachdem das Haus voll geworden war, habe der König die Gäste gemustert, und einen ohne hochzeitliches Kleid gefunden, welchen er sofort εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον habe abführen lassen.

Hier will gleich Anfangs der Zug bei Matthäus, daß die Geladenen die Boten des Königs mißhandelt und getödtet haben, nicht recht passen, und wie ein Herausfallen aus dem gewählten Bilde erscheinen. Mißachtung einer Einladung nämlich wird hinlänglich durch Ausschlagen derselben unter nichtigen Vorwänden, wie sie Lukas namhaft macht, an den Tag gelegt; Mißhandlung oder gar Tödtung der Ladenden ist ein übertreibender Zug, von welchem sich nicht ebenso leicht einsehen läßt, wie Jesus, als wie der Referent im ersten Evangelium zu demselben kommen mochte. Dieser hatte nämlich unmittelbar zuvor die Parabel von den rebellischen Weingärtnern mitgetheilt, und von daher schwebte ihm noch die Art vor, wie diese den von ihrem Herrn ihnen zugeschickten Boten begegnet waren, indem sie λαβόντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν, und dieß trug er auch in die gegenwärtige Parabel über in den Worten: κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν, übersah aber, daß, was dort, als Verfahren gegen Diener, die mit Forderungen und auf Execution kamen, wohl motivirt war, hier völlig unmotivirt erschien. Daß hierauf der König, nicht zufrieden, sie von seinem Mahle auszuschließen, die Mörder durch seine Heere tödten und ihre Stadt anzünden läßt, folgt zwar aus dem vorangegangenen Zuge nothwendig, scheint

aber, wie dieser, aus einer Parabel genommen zu sein, welche das Verhältniß zwischen dem Herrn und den Andern nicht in der milderen Form einer ausgeschlagenen Einladung, sondern in der härteren einer Empörung faßte, wie das Gleichniß von den Weingärtnern und das von den rebellischen Bürgern, welches wir oben aus dem von den Minen ausgeschieden haben. Noch bestimmter aber weigert sich der letzte Zug unsrer Parabel bei Matthäus, der mit dem hochzeitlichen Kleide, im Zusammenhang mit dem Uebrigen ursprünglich gesprochen worden zu sein. Hatte nämlich der König so eben alle nur immer Aufzutreibenden, *πονηρὲς τε καὶ ἀγαθὲς*, zum Mahle führen lassen: so konnte er sich nicht verwundern, daß nicht Alle hochzeitlich aufgeschmückt waren. Denn daß die von der Straße weg Geholten vorher hätten nach Hause gehen sollen, um sich zu waschen und besser anzuziehen, [27]) ist ebenso in den Text hineingetragen, als daß nach der Sitte morgenländischer Herrscher der König den Geladenen jedem einen Kaftan habe austheilen lassen, dessen Nichtgebrauch somit auch dem Aermsten zum Vorwurf gemacht werden konnte; [28]) eine Sitte, welche theils für jene Zeit unerwiesen ist, [29]) theils nicht bloß stillschweigend vorausgesetzt werden durfte, weil ohne diesen Zug der Unwille des Königs unbegründet erscheint. Doch nicht allein dem Bilde, sondern auch der Idee dieser Parabel ist der fragliche Zusatz entgegen. Denn bis dahin bewegte sich dieselbe in dem nationalen Gegensatze der widerspenstigen Juden und der heilsbegierigen Heiden: nun müßte sie auf Einmal zu dem moralischen von Würdigen und Unwürdigen überhaupt übergehen. Daß, nachdem die Juden die Ladung zum Gottesreiche verschmäht hatten, die Heiden in dasselbe berufen werden sollten,

---

[27]) Fritzsche, S. 656. Auch gegen de Wette's Rechtfertigung dieses Zuges im exeg. Handbuch gilt diese Bemerkung.

[28]) Paulus, exeg. Handb. 3, a, S. 210; Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 811.

[29]) S. Fritzsche, a. a. O.

ist eine Idee für sich, mit welcher sich daher die Parabel bei Lukas, wie billig, schließt; daß, wer sich der Berufung nicht durch entsprechende Gesinnung würdig zeige, aus dem Reiche wieder ausgeschlossen werde, ist eine andere Idee, welche eine abgesonderte Behandlung in einer andern Parabel zu verlangen scheint. Auch hier kann daher vermuthet werden, daß der Schluß dieser Gleichnißrede bei Matthäus Fragment einer andern Parabel sei, welche, weil beide von einem Gastmahl handelten, leicht in der Sage oder in der Erinnerung eines Einzelnen mit dem Gleichniß, das in seiner Reinheit durch Lukas aufbewahrt worden ist, zusammenfließen mochte. [30]) Diese andre Parabel müßte einfach dahin gelautet haben, daß ein König verschiedene Gäste zu einem Hochzeitmahle geladen habe unter der stillschweigenden Voraussetzung eines würdigen Anzugs, und daß er sofort ein Individuum, bei welchem er diesen nicht fand, seiner verdienten Strafe übergeben habe. So hätten wir hier die Erscheinung einer vielleicht noch zusammengesetzteren Parabel als oben: einer Parabel, bei welcher 1) das Gleichniß von den undankbaren Geladenen (Luc. 14.) die Grundlage bildet, doch so, daß 2) ein Faden aus dem Gleichniß von den rebellischen Weingärtnern oder Bürgern darein verwoben; der Schluß aber wahrscheinlich 3) aus einem sonst nicht bekannten Gleichniß vom unhochzeitlichen Gewande darangenäht ist; eine Erscheinung, welche uns einen folgenreichen Blick in die Art und Weise gestattet, wie die evangelische Tradition mit ihrem Stoffe zu verfahren pflegte.

§. 79.

Vermischte Lehr- und Streitreden Jesu.

Da die Reden Matth. 15, 1—20. schon oben erwogen sind, so ist zu 18, 1 ff. Marc. 9, 33 ff. Luc. 9, 46 ff.

---

[30]) Aus dem Zusatzblatt zu Schneckenburger's Beiträgen ersehe ich, daß auch ein Recensent im theol. Literaturblatt, 1831, No. 88., hier eine Verschmelzung zweier ursprünglich verschiedenen Parabeln vermuthet hat.

überzugehen, wo sich an die durch einen Rangstreit der Jünger veranlaßte Aufstellung eines Kindes verschiedene Reden knüpfen. Vollkommen angemessen schließt sich bei Matthäus an die Aufstellung des Kindes zunächst die Ermahnung, wieder Kinder zu werden und sich wie dieß Kind zu erniedrigen (V. 3. 4.); wogegen, wie hiemit der folgende Ausspruch Jesu, wer ein solches Kind in seinem Namen aufnehme, der nehme ihn selbst auf, zusammenhänge, schon nicht ebenso klar ist. Denn aufgestellt war das Kind, um den Jüngern anschaulich zu machen, was sie ihm nachthun, nicht, was sie ihm thun sollten, und wie Jesus diese Absicht auf Einmal aus den Augen verlieren konnte, macht bereits Schwierigkeit. Doch weit greller als bei Matthäus tritt das Unzusammenhängende dieses Ausspruchs bei Markus und Lukas darin hervor, daß sie nach der Aufstellung des Kindes unmittelbar das ὃς ἐὰν δέξηται κ. τ. λ. folgen lassen, so daß also Jesus schon während des Aufstellens vergessen haben müßte, weßwegen er das Kind aufstellte, nämlich, um es seinen ehrgeizigen Jüngern als nachahmungswürdig, nicht aber um es als aufnahmsbedürftig darzustellen. [1]) Von seinen Schülern pflegte Jesus zu sagen, wer sie aufnehme, nehme ihn selbst, und in ihm denjenigen auf, der ihn gesandt habe (Matth. 10, 40 ff. Luc. 10, 16 Joh. 13, 20.): von den Kindern sagte er sonst nur, wer das Himmelreich nicht als ein Kind aufnehme, der werde nicht hineinkommen (Marc. 10, 15. Luc. 18, 17.). Dieser Ausspruch würde auch hier trefflich sich eignen, und man möchte fast die Vermuthung wagen, daß hier das ursprünglich hiehergehörige: ὃς ἐὰν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τῶν ἐρανῶν ὡς παιδίον, mit dem ähnlich lautenden: ὃς ἐὰν δέξηται παιδίον τοιἕτον ἓν ἐπὶ τῷ ὀνόματί με, verwechselt worden sein möge.

Wie in unmittelbarster Beziehung auf das zuletzt angeführte Wort Jesu fügen hierauf Markus (9, 38 f.) und Lukas

---

[1]) Vgl. de Wette, 1, 1, S. 152.

(9, 49 f.) durch ein ἀποκριθεὶς die Nachricht ein, welche Johannes Jesu gegeben haben soll, daß sie einem Menschen, der in Jesu Namen Dämonen austrieb, ohne sich doch an sie anzuschließen, dieß niedergelegt haben. Schleiermacher faßt den Zusammenhang so: weil Jesus eben die Aufnahme der Kinder ἐπὶ τῷ ὀνόματί μȣ (τ. Ἰ.) empfohlen hatte, so habe ihm Johannes das Geständniß gethan, sie hätten bisher das, daß einer etwas gerade ἐπὶ τῷ ὀνόματί σȣ (τ. Ἰ.) thue, so wenig für die Hauptsache gehalten, daß sie einem, der sich nicht an sie angeschlossen, das Handeln auf seinen Namen gewehrt haben. [2]) Allein daß Johannes aus dem in der Rede Jesu dem Sinne nach nicht hervortretenden, und durch die Anschauung des in die Mitte gestellten Kindes noch besonders in den Hintergrund gestellten Beisatze: ἐπὶ τῷ ὀνόματί μȣ, im Augenblick den allgemeinen Gedanken sollte herausgezogen haben: also ist das „im Namen Jesu" bei allem Thun die Hauptsache, und ebenso schnell auf den ganz entfernt liegenden Fall reflectirt: mit dieser Regel steht unser Verfahren gegen jenen Exorcisten im Widerspruch, das setzt Schleiermacher'sche Denkfertigkeit voraus, nicht eine Schwäche, wie sie den Jüngern damals noch eigen war. Dennoch hat Schleiermacher unfehlbar das Rechte getroffen, wenn er in dem Ausdruck ἐπὶ τῷ ὀνόματί μȣ das Band zwischen der vorhergehenden Rede Jesu und dieser ἀπόκρισις des Johannes erkannt hat; nur daß dieses Band kein inneres und ursprüngliches ist, sondern ein äußeres und secundäres. Denn wenn es zwar für die zuhörenden Jünger viel zu ferne lag, bei jenem Worte Jesu sich durch innere Gedankenvermittlung sogleich jenes Falls aus ihrer Praxis zu erinnern: so lag dem nach Reminiscenzen aus der evangelischen Tradition schreibenden Referenten im dritten Evangelium, aus welchem der im zweiten hier geschöpft zu haben scheint, nach unsern bisherigen Beobachtungen nichts näher, als durch das Schlagwort: ἐπὶ τῷ ὀνόματί μȣ, in

---

2) Ueber den Lukas, S. 153 f.

der ebengemeldeten Rede Jesu an eine Anekdote mit demselben Schlagworte erinnert zu werden, und sie auf diese äußerliche Aehnlichkeit hin frischweg anzuknüpfen [3]).

Nachdem hierauf Matthäus (V. 6 f.) an die Empfehlung der Aufnahme solcher Kinder die Warnung vor dem σκανδαλίζειν ἕνα τῶν μικρῶν τούτων, was 10, 42. die Anhänger Jesu, hier augenscheinlich die Kinder sind [4]), angeschlossen hat, und auch Markus, unerachtet der beschriebenen Unterbrechung, doch (V. 42.) auf dieselbe Weise fortgefahren ist, ohne Zweifel weil er von Lukas, der hier abbricht, und die Reden von den σκανδάλοις weiter unten (17, 1 ff.) ohne Zusammenhang einfügt, zu Matthäus übersprang [5]): folgt bei Matthäus (V. 8. f.) und Markus (V. 43 f.) eine Stelle, welche allein schon den Auslegern über die Art der Synoptiker, die Aussprüche Jesu zusammenzureihen, die Augen öffnen sollte. An die Warnung Jesu vor dem σκανδαλίζειν der Kleinen nämlich und den Weheruf über den, durch welchen τὸ σκάνδαλον ἔρχεται, knüpfen sie die Gnomen von dem σκανδαλίζειν der Hand, des Auges u. s. w. So konnte Jesus nicht fortfahren, da die Sätze: Verführet die Kleinen nicht! und: Lasset euch durch eure Sinnlichkeit nicht verführen! außer dem Worte: Verführen, nichts Gemeinsames haben. So fällt es uns von selbst in die Hand, was es auch mit dieser Verbindung für eine Bewandtniß hat [6]). Das Schlagwort σκανδαλίζειν rief dem Referenten im ersten Evangelium Alles, was er an hievon handelnden Reden Jesu wußte, in das Gedächtniß zurück, und unerachtet er die Aussprüche von der Verführung durch die eigenen Glieder schon in der Bergrede in besserem Zusammenhange wiedergegeben hatte, kann er doch der Versuchung nicht widerstehen, sie auch hier, bloß ad vocem σκανδαλίζειν, mitzutheilen; worauf er

---

3) Vgl. de Wette z. d. St. des Lukas.
4) S. Fritzsche und de Wette z. d. St.
5) Saunier, über die Quellen des Markus, S. 111.
6) Vgl. de Wette z. d. St. des Matth.

jedoch V. 10. den Zusammenhang mit V. 6. und 7. wieder aufnimmt, und noch eine weitere, die μικροὺς betreffende, Rede beifügt. Den Werth der μικροὶ läßt hierauf Matthäus Jesum durch den Satz, daß des Menschen Sohn gekommen sei, das Verlorene zu suchen, und durch das Gleichniß vom verlorenen Schaf begründen (V. 11—14.). Da jedoch nicht abzusehen ist, wie Jesus die μικροὺς geradezu zu dem ἀπολωλὸς soll haben rechnen können: so scheint jene Gnome Luc. 19, 10. bei der Berufung des Zachäus, diese Parabel aber Luc. 15, 3 ff. als Erwiederung auf den Anstoß der Pharisäer an seiner Zöllnerfreundschaft, besser zu stehen, und von Matthäus nur deßwegen hiehergestellt zu sein, weil ihm bei den Reden Jesu von den μικροῖς leicht auch die von den ἀπολωλόσι, beides Beweise seiner πρᾳότης und ταπεινότης, einfallen konnten.

Zwischen der Moral der bezeichneten Parabel (V. 14.) und den folgenden Regeln für das Verhalten der Christen bei Beleidigungen durch Andere (V. 15 ff.) liegt wiederum nur ein Verbalzusammenhang durch die Worte ἀπόληται und ἐκέρδησας zu Tage, indem der Ausspruch, Gott wolle nicht, daß dieser Geringsten einer verloren gehe, an den andern erinnern konnte, daß man also die Brüder durch Versöhnlichkeit zu gewinnen suchen müsse. Wegen der Anweisung (V. 17.), den Beleidiger in gewissen Fällen vor die ἐκκλησία zu bringen, wird diese Stelle gewöhnlich unter den Beweisen, daß Jesus eine Kirche habe stiften wollen, aufgeführt. Allein, da Jesus von der ἐκκλησία wie von einer bereits bestehenden Institution spricht: so wäre entweder an die jüdische Synagoge zu denken, wofür die Analogie dieser Anweisungen mit jüdischen Vorschriften zu sprechen scheinen könnte; oder, wenn nach Wortbedeutung und Zusammenhang ἐκκλησία von der christlichen Gemeinde verstanden werden muß, welche damals noch lange nicht bestand: so findet hier wenigstens im Ausdruck eine Vorwegnahme späterer Verhältnisse statt [7]). Der Referent freilich dachte gewiß

---

[7]) S. de Wette, exeg. Handb, 1, 1, S. 155.

an die zu gründende neue Gemeinde, wenn er sofort die Rede folgen läßt, in welcher Jesus die schon früher dem Petrus gegebene Vollmacht, zu binden und zu lösen, also eine neue messianische Religionsverfassung zu begründen, sämmtlichen Jüngern ertheilt; womit sodann die Aussprüche von der Erhörung des einmüthigen Gebets und von der Gegenwart Jesu bei zwei oder drei in seinem Namen Versammelten zusammenhängen [8]).

Die nächste Rede, die uns begegnet, Matth. 19, 3—12. Marc. 10, 2—12., ist, ob zwar nach den Evangelisten auf der letzten Festreise Jesu vorgefallen, doch gleichartig mit jenen Disputationen, welche sie sonst größtentheils in den letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem stellen. Pharisäer legen ihm die in den jüdischen Schulen damaliger Zeit vielbesprochene [9]) Frage vor, ob man das Eheweib um jeder beliebigen Ursache willen entlassen könne? Wenn man hiebei, um Jesum nicht in Widerspruch mit der modernen Praxis kommen zu lassen, darauf dringt, daß er nur diejenige Art der Ehetrennung, von welcher man damals allein wußte, nämlich das willkürliche Wegschicken der Frau, nicht aber die gerichtliche Scheidung, wie sie jetzt eingeführt ist, mißbilligt habe [10]): so ist damit doch zugestanden, daß Jesus, soweit er von Ehetrennungen wußte, sie allgemein verworfen hat; wobei also noch die Frage ist, ob ihn die neuere Art, die Ehe aufzulösen, wenn er davon Kunde hätte bekommen können, bewogen haben würde, jene allgemeine Verwerfung einzuschränken? — Auch bei dem folgenden, durch eine Frage der Jünger veranlaßten Ausspruche [11]), von welchem

---

[8]) Auch hiezu Analoges aus jüdischen Schriften bei Wetstein, Lightfoot, Schöttgen z. d. St.

[9]) Bemidbar R. ad Num. 5, 30. bei Wetstein, p. 303.

[10]) J. B. Paulus, L. J., 1, b, S. 46.

[11]) Mögliche Zweifel an der richtigen Stellung dieser Rede Jesu s. bei Neander, L. J. Chr., S. 525. Anm.

Jesus selbst sagt, nicht Alle begreifen ihn, sondern nur *οἷς δέδοται*, daß nämlich die Ehelosigkeit auch um des Reichs Gottes willen übernommen werden könne (V. 11. f.), hat man, um Jesum nichts den den jetzigen Vorstellungen Zuwiderlaufendes sagen zu lassen, sich beeilt, den Gedanken einzutragen, nur mit Rücksicht auf die bevorstehenden Zeitumstände, oder damit sie in ihrer apostolischen Thätigkeit nicht gehindert würden, habe Jesus den Jüngern, sofern sie es vermöchten, die Ehelosigkeit angerühmt [12]); allein im Zusammenhange liegt davon noch weniger eine Andeutung, als in der verwandten Stelle, 1. Kor. 7, 25 ff. [13]), sondern es ist auch hier wieder einer der Orte, wo ascetische Grundsätze, wie sie damals namentlich unter den Essenern [14]) herrschten, auch bei Jesu, nach der Darstellung der synoptischen Evangelien, durchscheinen.

Die Streitreden, welche nach dem Einzug Jesu in Jerusalem Matthäus fast durchaus in Uebereinstimmung mit den beiden andern Synoptikern folgen läßt (21, 23—27. 22, 15—46.) [15]), sind gewiß vorzüglich ächte Stücke, weil sie so ganz im Geist und Ton damaliger rabbinischer Dialektik gehalten sind. Unter ihnen sind die dritte und fünfte dadurch besonders merkwürdig, daß sie Jesum als Schrifterklärer zeigen. In Bezug auf den ersteren Fall, wo Jesus den Sadducäern aus der mosaischen Benennung Gottes als *θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ*, da doch Gott nicht *θεὸς νεκρῶν*, sondern *ζώντων* sei, zu beweisen sucht, *ὅτι ἐγείρονται νεκροὶ* (Matth.

---

12) Paulus ebendas. S. 50. und exeg. Handb., 2, S. 599.

13) In dieser Stelle wird zwar die Ehelosigkeit zuerst nur *διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην* empfohlen; dabei aber bleibt der Apostel nicht stehen, sondern führt V. 32 ff. in dem: *ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου — ὁ δὲ γαμήσας τὰ τοῦ κόσμου*, einen Grund für die Ehelosigkeit an, der unter allen Umständen gültig sein mußte, und in den ascetischen Hintergrund der Ansichten des Paulus blicken läßt. Vgl. Rückert's Commentar z. d. St.

14) S. Gfrörer, Philo, 2, S. 310 f.

15) Eine bündige Erläuterung derselben gibt Hase, L. J., §. 129.

22, 31—33. parall.), gibt Paulus zwar zu, daß Jesus hier subtil argumentire, doch liege in seiner Prämisse wirklich das, was er daraus ableite. Allein in dem zur Formel gewordenen אֱלֹהֵי־אַבְרָהָם u. s. w. ist nichts enthalten, als daß Jehova, wie er der Schutzgott dieser Männer gewesen sei, so fort und fort auch für ihre Nachkommen es sein werde: an ein auch nach ihrem Tode fortdauerndes individuelles Verhältniß Jehova's zu jenen Männern wird sonst im Pentateuch nicht gedacht, und in unsere Worte konnte es nur durch rabbinische Hermeneutik zu einer Zeit hineingelegt werden, in welcher man die indeß aufgegangene Idee der Unsterblichkeit um jeden Preis auch schon in dem Gesetze finden wollte, wo sie doch nicht anzutreffen ist; wie denn die Beziehung Gottes auf Abraham, Isaak und Jakob auch sonst in rabbinischen Argumentationen, die schwerlich alle dieser Beweisführung Jesu nachgebildet sind, zum Beleg der Unsterblichkeit gebraucht sich findet.[16]) Sieht man sich auch noch in den neuesten Commentaren um, so findet man nirgends ein unumwundenes Geständniß, wie es mit dieser Argumentation Jesu steht. Olshausen weiß Wunder von der tiefen Wahrheit dieser Beweisführung zu sagen, aus welcher er nebenher noch 1) die Authentie, 2) die Göttlichkeit des Pentateuchs auf dem kürzesten Wege ableiten zu können glaubt; Paulus liest den Nerv des Beweises zwischen den Zeilen des Textes; Fritzsche schweigt. Wozu diese Winkelzüge? warum den Ruhm, in dieser Sache klar gesehen und offen geredet zu haben, dem Wolfenbüttler Fragmentisten überlassen?[17]) Zu welchen Gespenstern und Doppelgängern macht man einen Moses, einen Jesus, wenn sie unter ihren Zeitgenossen herumgewandelt haben sollen, ohne auf lebendige Weise mit deren Einsichten und Schwächen, wie mit ihren Freuden

---

[16]) S. Gemara Hieros. Berac. f. 5, 4. bei Lightfoot, S. 423, und R. Manasse Ben Isr. bei Schöttgen, 1, S. 180.

[17]) S. dessen 4tes Fragment, in Lessing's 4tem Beitrag, S. 434 ff.

und Leiden, zusammenzuhängen, sondern losgetrennt von ihrer Zeit und ihrem Volke sollen sie nur äußerlich und aus Anbequemung sich diesen gleichgestellt, innerlich aber und ihrem Wesen nach in den vordersten Reihen der neuesten Zeit und ihrer Erkenntnisse gestanden haben. Würdiger gewiß, ja allein fähig der Theilnahme und Verehrung sind diese Männer dann, wenn sie auf ächt menschliche Weise kämpfend mit den Schranken und Vorurtheilen ihrer Zeit diesen in hundert Nebendingen unterlegen sind, nur nicht in Bezug auf den Einen Punkt, in welchem jeder von ihnen die Weltgeschichte vorwärts zu bringen berufen war.

Daß nun aber vollends von der Streitfrage über den Messias, welche Jesus den Pharisäern vorlegt: wiefern derselbe Davids Herr und zugleich dessen Sohn sein könne? (V. 41 — 46.) Paulus zu behaupten im Stande ist, sie sei ein Muster textgemäßer Schriftauslegung, [18]) erregt kein gutes Vorurtheil für die Textgemäßheit seiner eigenen. Nach ihm will Jesus, wenn er fragt, wie doch David im 110ten Psalm den Messias, welcher laut der allgemeinen Vorstellung vielmehr sein Sohn war, seinen Herrn nennen könne? die Pharisäer darauf aufmerksam machen, daß eben in diesem Psalm weder David noch vom Messias rede, sondern ein anderer Dichter rede von David als seinem Herrn, so daß dieser kriegerisch lautende Psalm gar kein messianischer sei. Warum sollte, fragt Paulus, Jesus diesen Sinn des Psalms nicht gefunden haben, da er an sich wahr ist? Allein das ist eben das πρῶτον ψεῦδος dieser ganzen Art von Exegese, zu meinen, was an sich, oder näher für uns, wahr ist, das müsse bis auf das Einzelnste hinaus auch schon für Jesum und die Apostel das Wahre gewesen sein. Wie kann, da die älteren jüdischen Erklärer den Psalm großentheils vom Messias verstanden; [19])

---

[18]) L. J., 1, b, S. 115 ff.

[19]) S. Wetstein, z. d. St.; Hengstenberg, Christol., 1, a, S. 140 f.; auch Paulus selbst, exeg. Handb., 3, a, S. 283 f.

da die Apostel ihn als Weissagung auf Christum gebrauchen (A. G. 2, 34 f. 1. Kor. 15, 25.); da Jesus selbst nach Matthäus und Markus durch den Zusatz: ἐν πνεύματι zu Δαβὶδ καλεῖ αὐτὸν Κύριον offenbar seine Beistimmung zu der Meinung, daß hier David, und zwar vom Messias, spreche, ausdrückt: wie kann man da annehmlich finden, daß Jesus der entgegengesetzten Meinung gewesen sei? Bleibt es vielmehr dabei, was auch Olshausen gut ausführt, daß Jesus den Psalm als messianischen voraussetzte; aber eben so sehr, worin dann Paulus Recht behält, daß er ursprünglich nicht auf den Messias, sondern auf einen jüdischen Regenten, sei dieser nun David oder ein anderer, ging: so sehen wir hier im Munde Jesu ein Muster nicht textgemäßer, wohl aber zeitgemäßer Schriftauslegung, was wir uns denn nach dem oben Bemerkten nur gar nicht wollen wundern lassen. Der Schlüssel zu dem Räthsel, welches Jesus den Pharisäern hier aufgab, lag für ihn ohne Zweifel in der Lehre von der höheren Natur des Messias: sei es in der Art, daß der nach dieser Seite Davids Herr zu Nennende nach der Seite seiner menschlichen Natur zugleich sein Sohn heißen könne; oder daß Jesus die Vorstellung vom Messias als Sohne Davids, als eine irrige beseitigen wollte.[20]) Der Erfolg, und vielleicht auch die Absicht Jesu den Pharisäern gegenüber war aber nur, ihnen zu zeigen, daß auch er, was sie früher gegen ihn versucht hatten, im Stande sei: sie durch verfängliche Fragen in die Enge zu treiben, und zwar mit besserem Erfolge als sie. Deßwegen stellen die Evangelisten dieses Stück an den Schluß der von ihnen mitgetheilten Disputationen, und Matthäus setzt die Schlußformel: οὐδὲ ἐτόλμησέ τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι, gewiß passender hieher, als Lukas nach der Zurechtweisung der Sadducäer (20, 40.), oder Markus nach der Verhandlung über das größte Gebot (12, 34.).

---

[20]) Vgl. de Wette z. d. St.

Zunächst vor dieser von Jesu den Pharisäern gestellten Aufgabe nämlich erzählen die beiden ersten Evangelisten eine Verhandlung Jesu mit einem νομικὸς oder γραμματεὺς über das vornehmste Gebot (Matth. 22, 34 ff. Marc. 12, 28 ff.), welche Matthäus an die Disputation mit den Sadducäern so anknüpft, als hätten die Pharisäer durch ihre Frage nach dem höchsten Gebote die Niederlage der Sadducäer rächen wollen. So befreundet aber waren diese beiden Secten bekanntlich nicht, sondern umgekehrt war nach A. G. 23, 7. die eine geneigt, sich auf die Seite eines sonst Angefeindeten zu schlagen, wenn sich dieser nur als Gegner der andern zu stellen wußte. Hier wird also Schneckenburger's [21]) Beobachtung gelten müssen, daß Matthäus nicht selten (3, 7. 16, 1.) die Pharisäer und Sadducäer in einer Weise nebeneinanderstelle, wie sie keineswegs in der sie feindlich trennenden Wirklichkeit, sondern nur in der traditionellen Erinnerung, in welcher der eine Gegensatz den andern hervorrief, gestanden haben können. Leidlicher weiß in dieser Hinsicht Markus dieses Gespräch an das vorige anzuschließen; indeß scheint eben das ein Irrthum der Synoptiker zu sein, daß sie meinen, diese, der Aehnlichkeit wegen in der Ueberlieferung zusammengruppirten Verhandlungen müssen auch der Zeit nach auf einander so gefolgt sein, daß eine Rede die andre gab. Dem Lukas fehlt die Frage nach dem höchsten Gebot im Zusammenhang dieser Streitreden; eine ähnliche Erzählung aber hat er schon früher in dem Reisebericht, 10, 25 ff., gehabt. Hier ist nun die gewöhnliche Ansicht, daß die beiden ersten Evangelisten Eine und dieselbe Begebenheit wiedergeben, der dritte aber eine verschiedene. [22]) Wirklich unterscheidet sich die Erzählung des Lukas von der der beiden andern in mehreren nicht unwesentlichen Punkten. Zuerst in Betreff der Zeitordnung auf die

---

[21]) Ueber den Ursprung u. s. f., S. 45. 47.

[22]) So Paulus und Olshausen z. d. St.

bereits erwähnte Weise, und dieß hat wohl am meisten für die Auseinanderhaltung gewirkt; hienächst in der Frage, welche bei Lukas nach einer Lebensregel zum Behuf der Ererbung der ζωὴ αἰώνιος, bei den andern nach dem höchsten Gebote lautet; dann in dem Subjecte, welches die höchsten Gebote ausspricht, was bei den zwei ersten Synoptikern Jesus, bei dem dritten der Schriftgelehrte ist; endlich auch in dem Ausgang der Sache, indem bei Lukas der νομικὸς eine zweite, rechthaberische Frage thut, an welche sich das Gleichniß vom barmherzigen Samariter schließt, während er bei den beiden andern ohne weitere Frage befriedigt oder abgefertigt sich gibt. Indeß auch zwischen der Erzählung des Matthäus und der des Markus zeigen sich erhebliche Verschiedenheiten. Die hauptsächlichste betrifft den Charakter des Fragenden, der bei Matthäus als πειράζων, bei Markus in gutmüthiger Absicht kommt, weil er wußte, daß Jesus den Sadducäern καλῶς ἀπεκρίθη. Paulus zwar, unerachtet er anderswo (Luc. 10, 25.) den ἐκπειράζων selbst als einen eigensüchtigen Probemacher nimmt, erklärt doch, hier bei Matthäus könne πειράζων nur im guten Sinne gemeint sein. Allein ein Grund hiezu liegt im Matthäus nicht, sondern nur im Markus und in der unberechtigten Voraussetzung, daß beide Referenten in Bezug auf den Charakter und die Absicht des fragenden Gesetzlehrers nicht verschiedener Meinung gewesen sein können. Mit Recht hat hiegegen Fritzsche darauf aufmerksam gemacht, wie hier einer Vereinigung des Matthäus mit dem Markus theils die Bedeutung des πειράζων, theils der Zusammenhang entgegenstehe, welcher nicht gestatte, eine Reihe böswilliger Fragen der Gegner Jesu ohne besondere Anzeige durch eine gutgemeinte unterbrochen zu denken. Mit dieser Hauptdifferenz hängt die andere zusammen, daß, während bei Matthäus der Schriftgelehrte, nachdem ihm Jesus die beiden Gebote genannt hat, wahrscheinlich beschämt, schweigt, was auch kein Zeichen einer freundlichen Stellung zu Jesu ist, er bei Markus nicht nur durch ein: καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπας, Jesu Beifall gibt, sondern auch das von diesem Gesagte

weiter ausführt, wofür er von Jesu, ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη, als einer bezeichnet wird, der nicht ferne vom Reiche Gottes sei. Auch das kann noch angeführt werden, daß, während bei Matthäus Jesus nur von dem Gebot der Liebe spricht, er bei Markus von dem ἄκουε Ἰσραὴλ, Κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐςι, ausholt. Wenn man also um der Differenzen zwischen der Erzählung des Lukas und der der beiden andern willen diese unterscheiden zu müssen glaubt: so muß man nicht geringerer Unterschiede wegen auch den Markus von Matthäus trennen, und so dreierlei Begebenheiten als zum Grunde liegend denken. Aber drei im Wesentlichen so ähnliche Vorfälle anzunehmen, fällt so schwer, daß man sich immer wieder zu Reductionsversuchen veranlaßt finden wird. Und hier scheinen sich nun zwar vor Allem die beiden Erzählungen des Matthäus und Markus zur Identificirung darzubieten; indessen fehlt es auch weder zwischen Matthäus und Lukas an Berührungspunkten, da in beiden der νομικὸς als πειράζων auftritt, und durch Jesu Antwort nicht zu dessen Gunsten gestimmt wird; noch auch zwischen Lukas und Markus, indem beide der Nennung der höchsten Gebote noch eine weitere erläuternde Verhandlung folgen, und in das Gespräch Jesu mit dem Schriftgelehrten Beifallsformeln, wie: ὀρθῶς ἀπεκρίθης, καλῶς ἐπ᾽ ἀληθείας εἶπας, einfließen lassen. So sehen wir, daß, nur zwei von ihren Erzählungen zusammenzunehmen, eine halbe Maßregel ist, und entweder alle drei auseinandergehalten werden müssen, oder, da dieß nicht angeht, alle drei zusammengefaßt; woraus wir abermals sehen, in wie freien Variationen die urchristliche Sage das gleiche Thema — hier das, daß Jesus aus dem mosaischen Gesetze die beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe als die vornehmsten herausgehoben habe, — zu behandeln pflegte. [23])

Wir kommen nun an die große antipharisäische Rede, welche Matthäus Kap. 23. als Haupttreffen auf die Vorspiele

---

23) Vgl De Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 186.

der Disputationen folgen läßt. Auch Markus (12, 38 ff.) und Lukas (20, 45 ff.) haben hier eine Rede Jesu gegen die γραμματεῖς, doch nur von wenigen Versen. Wohl mochte aber Jesus, wie auch die neueste Kritik zugesteht, [24]) unter den damaligen Umständen veranlaßt sein, sich ausführlicher gegen jene Menschen auszulassen, und es müssen auch wohl solche scharfe Erörterungen der Katastrophe vorausgegangen sein: so daß man also die Darstellung des Matthäus hier wenigstens nicht nach dem, was die beiden andern Synoptiker geben, abmessen darf; [25]) zumal die von jenem mitgetheilte Rede in sich selbst wohl zusammenhängt. Freilich hat auch hier wieder Lukas Manches von dem, was Matthäus zusammenstellt, an verschiedene Orte und Anlässe vertheilt, und hieraus würde folgen, daß auch dießmal Matthäus den ursprünglichen Lehrstoff mit verwandten Elementen aus andrer Zeit verschmolzen habe: [26]) wenn es ausgemacht wäre, daß die Stellung jener Redestücke bei Lukas die richtige sei; was sofort zu untersuchen ist. Lukas hat, was er außer den paar Versen, die er an gleicher Stelle wie Matthäus von der antipharisäischen Rede Jesu beibringt, mit dieser gemein hat, bei zwei pharisäischen Gastmahlen untergebracht, zu welchen er — eine nur bei ihm sich findende Artigkeit — Jesum geladen werden läßt (11, 37 ff. 14, 1 ff.), und hier ist unter den jetzigen Auslegern fast nur Eine Stimme darüber, wie natürlich und treu uns Lukas die ursprünglichen Veranlassungen dieser Reden aufbewahrt habe. [27]) Nun nimmt sich wirklich bei dem zweiten der angeführten Pharisäermahle das natürlich genug aus, wie Jesus von dem dabei bemerkbaren Trachten der Geladenen nach den obersten

---

24) Sieffert über den Ursprung des ersten Ev., S. 117 f.

25) Vgl. de Wette, 1, 1, S. 189.

26) So Schulz, über das Abendmahl, S. 313 f.; Schneckenburger, über den Ursprung, S. 35.

27) Schleiermacher, über den Lukas, S. 182. 196 f.; Olshausen, z. d. St., und die in der vorigen Anm. genannten.

Plätzen Veranlassung nimmt, vor dem Obenansitzen bei Gastmahlen schon aus Klugheitsrücksichten zu warnen; was bei Matthäus und Markus, aber auch bei Lukas selbst wieder, in jener letzten antipharisäischen Rede, ohne besondern Anlaß und kürzer sich findet. Anders dagegen verhält es sich mit den Reden, welche Lukas bei dem früheren Pharisäermahle geführt werden läßt. Hier spricht Jesus nicht nur gleich von vorne herein von *ἁρπαγὴ* und *πονηρία*, womit die Pharisäer ihre Schüsseln füllen, und beehrt sie mit dem Titel *ἄφρονες*, sondern er bricht sofort in ein *ȣ̓αὶ* um das andere über sie und die Schriftgelehrten aus, und droht ihnen mit einem Strafgerichte für alles Blut, das sie und die ihnen Gleichgesinnten von jeher vergossen haben. Ist nun gleich von einem jüdischen Lehrer keine attische Urbanität zu verlangen, so mußten doch gerade auch nach morgenländischem Maßstab gemessen solche Reden, über Tisch gegen den Wirth und die Mitgäste geführt, als die gröbste Verletzung des Gastrechts erscheinen. Dieß hat Schleiermacher fein genug gefühlt; weßwegen er denn das Gastmahl selbst friedlich vorübergehen, und erst nach demselben, als Jesus sich schon wieder draußen befand, sowohl den Gastgeber mit seiner Verwunderung über die von Jesus und seinen Jüngern unterlassene Waschung herausrücken, als auch Jesum hierauf so gewaltig antworten läßt.[28]) Allein daß auf diese Weise der Referent das Gastmahl selbst und was dabei vorgegangen gar nicht beschrieben, sondern nur des Zusammenhangs wegen erwähnt haben soll, ist eine gewaltsame Annahme; und wenn man liest: *εἰςελθὼν δὲ ἀνέπεσεν· ὁ δὲ Φαρισαῖος ἰδὼν ἐθαύμασεν, ὅτι ȣ̓ πρῶτον ἐβαπτίσθη —· εἶπε δὲ ὁ Κύριος πρὸς αὐτόν:* so ist es rein unmöglich, irgendwo zwischen diese Sätze den Verlauf der Mahlzeit einzuschieben; sondern es muß sich nach der Ansicht des Erzählers sowohl das *ἐθαύμασεν* an das *ἀνέπεσεν*, als das *εἶπεν* an das *ἐθαύμασεν*

---

[28]) A. a. O. S. 180 f.

unmittelbar angeschlossen haben. Kann aber dieß, wenn Jesus nicht auf das Gröbste gegen alle Sitte verstoßen haben soll, nicht wirklich so der Fall gewesen sein: so hat es mit dem Rühmen der Stellung dieser Rede bei Lukas ein Ende, und wir müssen nur noch sehen, wie er zu einer so falschen Stellung gekommen sein kann. Dieß finden wir, wenn wir die Art vergleichen, wie die beiden andern Synoptiker des Anstoßes Erwähnung thun, welchen die Pharisäer an der Unterlassung der Waschung vor Tische von Seiten Jesu und seiner Schüle nahmen; woran sie übrigens andere Reden als Lukas knüpfen, welche schon oben betrachtet worden sind. Bei Matthäus (15, 1 ff.) kommen die *γραμματεῖς* und *Φαρισαῖοι* von Jerusalem und fragen Jesum, warum seine Jünger die Sitte des Waschens vor Tische nicht beobachten? was sie also, wie man voraussetzen kann, durch das Gerücht erfahren haben mögen; bei Markus (7, 1 ff.) sehen sie unmittelbar zu (*ἰδόντες*), wie einige von Jesu Jüngern mit ungewaschenen Händen essen, und stellen sie darüber zur Rede; bei Lukas endlich speist, wie wir gesehen haben, Jesus selbst bei einem Pharisäer, und bei dieser Gelegenheit zeigt es sich, daß er die Waschung unterläßt. Dieß ist ein offenbarer Klimax: Hörensagen — Zusehen — Mitspeisen: und es fragt sich nur, in welcher Richtung er entstanden sein mag, ob in der absteigenden von Lukas zu Matthäus, oder in der aufsteigenden von Matthäus zu Lukas? Von dem Standpunkte der neuesten Kritik des ersten Evangeliums wird man nicht ermangeln, das Erstere zu behaupten: daß nämlich die Kunde von der ursprünglichen Scene, dem Mahle, sich in der Ueberlieferung verloren habe, und deßwegen im ersten Evangelium fehle. Allein abgesehen von dem Undenkbaren, daß jene Reden bei einem Mahle sollten geführt worden sein, so ist es keineswegs die Weise der Sage, einen so anschaulichen Zug, wie eine Mahlzeit ist, wenn sie ihn einmal hat, wieder fallen zu lassen, sondern eher, wenn sie ihn nicht hat, ihn zu erdichten. Wie überhaupt das Abstracte in der Sage zum Concreten umgebildet wird: so macht sie das Mittelbare zum

Unmittelbaren, das fando andire zum Sehen, den Zuschauer zum Theilnehmer: und da sich der Anstoß, welchen die Pharisäer an Jesu nahmen, unter Anderem auch auf Tischgebräuche bezog, so war es der Sage nahe gelegt, jenen Anstoß an Ort und Stelle entstehen, und zu diesem Behufe pharisäische Einladungen an Jesum ergehen zu lassen, von welchen nun auch bedenklich wird, daß sie Lukas allein hat, und die beiden andern Synoptiker nichts von dergleichen wissen. Hiedurch wird dann auch das andre der erwähnten Pharisäermahle verdächtig, und wir sehen hier wieder den Lukas in seiner beliebten Geschäftigkeit, zu überlieferten Reden Jesu passend scheinende Rahmen zu verfertigen oder aufzunehmen; ein Verfahren, welches von der historischen Wahrheit um ein gutes Stück weiter abliegt, als das Bestreben des Matthäus, Reden aus verschiedenen Zeiten, doch ohne eigene [Zuthat, zusammenzustellen. Der bezeichnete Klimax übrigens ist dem sonstigen Verhältniß der Synoptiker gemäß nur so zu denken, daß Markus, welcher in dieser Erzählung augenscheinlich den Matthäus vor sich hatte, in dessen Darstellung das anschauliche *ἰδόντες* hineintrug, während Lukas, von beiden unabhängig], sogar ein *δεῖπνον*, sei es von der weiter fortgeschrittenen Sage überkam, oder mit regerer Phantasie dazudichtete. — Neben dieser unhistorischen Stellung scheinen auch die Aussprüche selbst bei Lukas zum Theil entstellt zu sein (11, 39 — 41. 49.), und die Zwischenrede des *νομικός: διδάσκαλε· ταῦτα λέγων καὶ ἡμᾶς ὑβρίζεις* (11, 45.), sieht einer gemachten Ueberleitung von den Reden gegen die Pharisäer zu denen gegen die Schriftgelehrten gar zu ähnlich. [29])

Sonst ist aus dieser Rede besonders V. 35. viel besprochen worden, wo Jesus seinen Zeitgenossen droht, daß alles unschuldig vergossene Blut von Abel bis zu dem im Heiligthum ermordeten Zacharias, Barachias Sohn, über sie kommen werde. Da nämlich derjenige Zacharias, von welchem 2. Chron. 24,

---

[29]) Vgl. de Wette, exeg. Handb., 1, 1, S. 189. 1, 2, S. 67. 76.

20 ff. ein solches Ende erzählt wird, ein Sohn nicht von Barachias, sondern von Jojada war; dagegen im jüdischen Krieg ein Zacharias, Baruchs Sohn, ein gleiches Ende nahm; [30]) da es überdieß unpassend schien, daß Jesus auf einen 850 v. Chr. begangenen Mord, als auf den letzten, zurückgewiesen haben sollte: so glaubte man zuerst, eine Prophezeihung, hernach eine Verwechslung jener früheren Thatsache mit dieser späteren, hier zu finden; welches Letztere man als Mitbeweis einer späteren Abfassung des ersten Evangeliums gebrauchte. [31]) Ebensogut indeß kann der nach der Chronik ermordete Zacharias Jojada's Sohn mit dem gleichnamigen Propheten, der ein Sohn von Barachias war (Zach. 1, 1. LXX; Baruch bei Josephus ist nicht einmal derselbe Name), verwechselt worden sein; [32]) zumal auch ein Targum, offenbar in Folge der gleichen Verwechslung mit dem Propheten, der ein Enkel Iddo's war, den ermordeten Zacharias einen Sohn von Iddo nennt; [33]) dem ersten, im ersten kanonischen Buche erzählten, Morde aber einen im letzten Buche des Kanon gemeldeten (der Prophetenmord Jerem. 26, 23. fällt zwar der Zeit nach später; aber Jeremia steht im Kanon weiter vorwärts) gegenüberzustellen, ist ganz in der Art jüdischer Redeweise. [34])

Nachdem wir nun von den Reden Jesu bei Matthäus alle diejenigen betrachtet und mit ihren Parallelen verglichen haben, welche uns nicht entweder schon früher vorgekommen sind, oder später, theils in der Betrachtung einzelner Begebenheiten aus der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, theils in der

---

30) Joseph. b. j. 4, 5, 4.

31) Eichhorn, Einleitung in das N. T., 1, S. 510 ff.; Hug, Einl. in das N. T., 2, S. 10 ff.; Credner, Einl., 1 S. 207.

32) S. Theile, über Zacharias Barachias Sohn, in Winer's und Engelhardt's neuem krit. Journ., 2, S. 401 ff.; de Wette z. d. St.

33) Targum Thren. 2, 20, bei Wetstein, S. 491.

34) Vgl. de Wette z. d. St.

Leidensgeschichte, noch vorkommen werden: so könnte es zur Vollständigkeit zu gehören scheinen, daß wir ebenso auch noch die Zusammenstellungen, in welchen die beiden andern Synoptiker die Reden Jesu geben, für sich betrachteten, und von da aus auf die Parallelen im Matthäus hinübersähen. Indeß auf die merkwürdigsten Redemassen bei Lukas und Markus haben wir bereits einen vergleichenden Blick geworfen, die Parabeln, welche beiden eigenthümlich sind, durchgegangen; das Uebrige aber, was sie an Reden voraushaben, wird uns theils gleichfalls später noch vorkommen, theils ergibt sich der Standpunkt für die Betrachtung desselben aus dem Bisherigen: weßwegen es hiebei sein Bewenden haben mag.

Siebentes Kapitel.

Reden Jesu im vierten Evangelium.

§. 80.

Die Unterredung Jesu mit Nikodemus.

Das erste größere Redestück, welches uns das johanneische Evangelium mittheilt, ist die Unterhaltung Jesu mit Nikodemus (3, 1 — 21.). Vorher (2, 23 — 25.) war berichtet worden, wie während des ersten von Jesu seit seinem öffentlichen Auftritt besuchten Paschafestes durch die σημεῖα, welche er verrichtete, Viele zum Glauben an ihn gebracht worden seien, wie aber er sich ihnen nicht anvertraut habe, weil er sie — ohne Zweifel in Hinsicht der Unsicherheit und Unreinheit ihres Glaubens — durchschaute. Nun wird, als Beispiel sowohl von dem Anhang, welchen Jesus schon damals fand, als auch von der Behutsamkeit, mit welcher er bei Prüfung und Aufnahme seiner Anhänger zu Werke ging, die Art näher beschrieben, wie sich Nikodemus, ein zur Pharisäersecte gehöriger jüdischer ἄρχων, an ihn gewendet, und wie ihn Jesus behandelt habe.

Von diesem Nikodemus erfahren wir einzig durch das johanneische Evangelium, welches ihn auch 7, 50 f. als Fürsprecher für Jesum insofern auftreten läßt, als er diesen nicht ungehört verdammt wissen will, und 19, 39. ihn die Sorge für die Bestattung Jesu mit Joseph von Arimathäa theilen läßt. Mit Recht hat die neuere Kritik es

befremdend gefunden, daß Matthäus (mit den übrigen Synoptikern) auch nicht den Namen jenes merkwürdigen Anhängers Jesu irgendwo nenne, so daß wir Alles, was uns von demselben bekannt ist, aus dem vierten Evangelium erfahren müssen; da doch das eigenthümliche Verhältniß, in welchem Nikodemus zu Jesu gestanden, und daß auch er an seiner Bestattung Theil genommen, dem Matthäus ebensogut als dem Johannes habe bekannt sein müssen. Dieß wird sofort in den Kreis jener Gründe gezogen, welche beweisen sollen, daß das erste Evangelium nicht vom Apostel Matthäus verfaßt, sondern aus ziemlich später Tradition entstanden sei. [1]) Allein auch an der gemeinen urchristlichen Sage, aus welcher die Synoptiker schöpften, muß es auffallen, daß sie von diesem Nikodemus nichts weiß. Hat sie doch die Namen aller übrigen, welche dem gemordeten Meister die letzte Ehre erweisen halfen, eines Joseph von Arimathäa und der beiden Marien, mit rührender Pietät in ihre Gedenkbücher eingezeichnet (Matth. 27, 57 — 61. parall.); warum sollte ihr in sämmtlichen uns aufbehaltenen Denkmalen gerade dieser Nikodemus entgangen sein, welcher unter den Theilnehmern an der Bestattung Jesu durch jenen nächtlichen Besuch bei ihm und die Fürsprache für ihn besonders ausgezeichnet war? Daß, wenn der Mann sich in der That so hervorgethan, sein Name dennoch aus der vulgären evangelischen Ueberlieferung spurlos habe verschwinden können, dieß ist so schwer sich begreiflich zu machen, daß man sich veranlaßt finden kann, zu versuchen, ob nicht das Umgekehrte erklärlicher ist, wie nämlich, ohne daß er wirklich in einem solchen Verhältniß zu Jesu stand, die Sage davon sich dennoch bilden, und vom Verfasser des vierten Evangeliums aufgenommen werden konnte.

Joh. 12, 42. wird ausdrücklich hervorgehoben, daß auch *ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ* an Jesum geglaubt haben, nur haben sie aus Furcht vor dem pharisäischen Bann es nicht wollen laut werden lassen, indem sie fälschlich die *δόξα τῶν ἀνθρώπων*

---

[1]) Schulz, über das Abendmahl, S. 321.

der δόξα τοῦ θεοῦ vorgezogen haben.[2]) Daß nun gegen das Ende der Laufbahn Jesu wirklich viele Vornehme, wenn auch nur insgeheim, an ihn geglaubt haben sollten, ist deßwegen nicht sehr wahrscheinlich, weil sich in der Apostelgeschichte so gar keine Spur davon findet; denn daß der Rath des Gamaliel (A. G. 5, 34 ff.) nicht aus einer, der Sache Jesu positiv günstigen Gesinnung hervorgegangen war, scheint sein Schüler Saulus hinlänglich zu beweisen. Auch lassen die synoptischen Evangelien Jesum unumwunden aussprechen, daß das Geheimniß seiner Messianität nur den νηπίοις klar geworden, den σοφοῖς und συνετοῖς aber verborgen geblieben sei (Matth. 11, 25. Luc. 10, 21.), und erwähnen als Anhänger Jesu aus der herrschenden Klasse nur jenen Joseph von Arimathäa. Wie konnte denn aber, wenn Jesus ohne Anhang von Vornehmen geblieben war, die Sache dennoch später auf die bezeichnete Weise dargestellt werden? Joh. 7, 48 f. lesen wir, wie die Pharisäer Jesum durch die Bemerkung herabzusetzen gesucht haben, daß keiner ἐκ τῶν ἀρχόντων ἢ ἐκ τῶν Φαρισαίων, sondern nur der unwissende ὄχλος an ihn glaube, und auch spätere Gegner des Christenthums, wie Celsus, legten besonderes Gewicht darauf, daß Jesus ἐπιῤῥήτους ἀνθρώπους, τελώνας καὶ ναύτας τοὺς πονηροτάτους, zu Schülern gehabt habe.[3]) Dieser Vorwurf war ein Stachel im Bewußtsein der ersten Gemeinde, und wenn sie auch, so lange sie wirklich nur aus Leuten vom Volke bestand, sich durch die Reflexion auf Aussprüche Jesu beruhigte,

---

[2]) Diese „geheimere Kunde" muß freilich einem Ausleger wie D. Paulus, höchst willkommen sein, weil sie „über manche Vorfälle des Lebens Jesu, deren Ursachen nicht öffentlich erscheinen, einen merkwürdigen Wink gibt" (L. J. 1, b, S. 141), d. h. weil auch Paulus, wie Bahrdt und Venturini, nur weniger offen, dergleichen einflußreiche geheime Verbündete als deos ex machina zur Erklärung manches Wunderbaren im Leben Jesu (Verklärungsgeschichte, Aufenthalt nach der Wiederbelebung u. dgl.) zu gebrauchen Lust hat.

[3]) Orig. c. Cels. 1, 62.

in welchen er die πτωχοὺς und νηπίους selig gepriesen hatte: so konnten doch, sobald Männer von Stand und Bildung zu derselben übergetreten waren, diese nicht anders denken, als daß ihresgleichen auch schon zu Jesu Lebzeiten ihm angehangen haben müssen. Aber es war doch von solchen sonst nichts bekannt, mußte man sich einwenden. Natürlich, antwortete man, da die Furcht vor ihren Standesgenossen sie bewogen haben wird, ihr Verhältniß zu Jesu geheim zu halten; womit dann für beliebig viele Vornehme, welche geheime Anhänger Jesu gewesen sein sollten (Joh. 12, 42 f.), Thür und Thor geöffnet war. Doch, mußte man weiter fragen, wie konnten sie denn unbemerkt mit Jesu zusammenkommen? Unter dem Schleier der Nacht, antwortete man, und hiemit war die Scene für die Zusammenkünfte solcher Männer mit Jesu gegeben, sie waren ἐλθόντες πρὸς τὸν Ἰησοῦν νυκτός (19, 39.). Nun mußte aber doch auch ein Repräsentant dieser Klasse von Anhängern Jesu auf dem nächtlichen Schauplatze wirklich auftreten; es konnte Joseph von Arimathäa gewählt werden, der in der synoptischen Tradition lebte: allein theils war sein Bild bereits abgeschlossen, theils lag es ja im Interesse der Sage, mehr als Einen vornehmen Freund Jesu nahmhaft zu machen, und es bildete sich daher eine neue Figur, deren griechischer Name Νικόδημος schon den Repräsentanten der volkbeherrschenden Klasse anzudeuten scheint. [4]) Warum nun diese Fortbildung der Sage nur im vierten Evangelium sich zeigt, dieß erklärt sich theils aus der, auch nach der gewöhnlichen Annahme, späteren Zeit seines Ursprungs, theils daraus, daß in dem augenscheinlich gebildeteren Kreise, in welchem es entstand, die Beschränkung des ersten Anhangs Jesu auf das gemeine Volk mehr Anstoß erregen mußte, als in den Kreisen, in welchen die synoptische Tradition sich bildete. Hiemit hätte sich der Vorwurf, welchen die neueste Kritik dem ersten Evangelium über sein Schweigen von

---

[4]) Man denke nur an die verwandten Namen Nikolaus und Nikolaiten.

Nikodemus machte, gegen das vierte und seine Erzählungen von diesem Manne umgewendet.

Daraus soll jedoch gegen das folgende Gespräch, welches der eigentliche Gegenstand unsrer Betrachtung ist, noch kein Präjudiz hergenommen werden. Es könnte gleichwohl in der Hauptsache ächt sein: Jesus könnte es mit einem seiner Anhänger aus dem Volke geführt, und unser Evangelist nur die Veränderung mit demselben vorgenommen haben, daß er die Rolle eines Mitsprechenden einem Vornehmen übertrug. Und so wollen wir auch weder mit dem Verfasser der Probabilien gleich an der Anrede des Nikodemus Anstoß nehmen, noch mit demselben zwischen dieser Anrede und der Antwort Jesu den Zusammenhang vermissen.[5]) Daß Jesus sofort als Bedingung des Eintritts in das Himmelreich das γεννηθῆναι ἄνωθεν verlangt, ist von dem aus den Synoptikern bekannten μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, nicht wesentlich verschieden. Das Bild der neuen Geburt, der neuen Schöpfung, war den Juden sehr geläufig, namentlich um die Umwandlung eines Menschen aus einem Götzendiener in einen Verehrer Jehova's zu bezeichnen. Von Abraham pflegte man zu sagen, daß er bei seinem von den Juden vorausgesetzten Uebertritt aus dem Götzendienst zur Verehrung des wahren Gottes ein neues Geschöpf (בריה חדשה) geworden sei,[6]) und ebenso wurde der

---

[5]) Probab. S. 44. Darin aber behält Bretschneider Recht, daß er gegen die Kuinöl'sche Weise, den Zusammenhang namentlich der johanneischen Reden durch Hineindenken angeblich weggelassener Sätze und Zwischenreden zu vermitteln, sich erklärt, wie denn auch Lücke (1, S. 446) gesteht, wenn gleich zwischen zwei von Johannes unmittelbar verbundenen Aussprüchen Jesu etwas fehlen sollte, so müsse doch der Evangelist sich zwischen beiden einen unmittelbaren Zusammenhang gedacht haben, welcher vom Exegeten zu ermitteln sei. Wirklich ist in den Reden des vierten Evangeliums der Zusammenhang, wenn er auch bisweilen sehr versteckt ist, doch (die §. 81. zu besprechenden Ausnahmen abgerechnet) niemals ganz zu vermissen.

[6]) Bereschith R. sect. 39 f. 38, 2. Bammidbar R. s. 11 f. 211, 2.

Proselyt wegen seines Austritts aus allen bisherigen Verhältnissen mit einem neugeborenen Kinde verglichen. [7]) Daß diese Redeweise schon in jener Zeit unter den Juden üblich war, beweist die Sicherheit, mit welcher Paulus 2. Kor. 5, 17. Gal. 6, 15. den entsprechenden Ausdruck: καινὴ κτίσις, wie einen keiner weiteren Erklärung bedürftigen, auf die wahrhaft zu Christo Uebergetretenen anwendet. Verlangte nun Jesus das γεννηθῆναι ἄνωθεν, welches die Juden den zu ihnen übertretenden Heiden zuschrieben, auch von den Juden, sofern sie in das Messiasreich zugelassen werden wollten: so konnte sich Nikodemus allerdings über diese Forderung wundern, da der Israelite schon als solcher ein unbedingtes Anrecht auf dasselbe zu haben glaubte, und diesen Sinn hat man daher wirklich in seiner Frage V. 4. finden wollen. [8]). Allein Nikodemus fragt nicht: πῶς σὺ λέγεις, δεῖν ἄνθρωπον ἀναγεννηθῆναι Ἰϐδαῖον oder υἱὸν Ἀβραὰμ ὄντα; sondern darüber wundert er sich, daß Jesus vorauszusetzen scheine, es könne ein Mensch, und zwar γέρων ὤν, aufs Neue εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς εἰςελθεῖν καὶ γεννηθῆναι: es befremdet ihn also nicht, wie einem Juden die geistige Wiedergeburt, sondern wie einem Menschen überhaupt ein leibliches Neugeborenwerden zugemuthet werden könne. Wie nun ein Orientale, dem die bildliche Sprache überhaupt, näher ein Jude, dem insbesondere das Bild von der neuen Geburt geläufig sein mußte, und noch dazu ein διδάσκαλος τϐ Ἰσραὴλ, bei welchem man nicht, wie bei den Aposteln, das Mißverstehen bildlicher Reden (wie Matth. 15, 15 f. 16, 7.) auf Rechnung des Mangels an Bildung schreiben kann, jenen Ausdruck eigentlich verstehen konnte, darüber haben sich, wie Jesus V. 10., die Erklärer der verschiedensten Parteien immer höchlich verwundert. Daher setzen die einen voraus, der Pharisäer habe

---

Tanchuma f. 5. 2, bei Schöttgen, 1, S. 704. Etwas Aehnliches von Moses aus Schemoth R. ebendas.

[7]) Jevamoth f. 62, 1. 92, 1, bei Lightfoot S. 984.

[8]) So z. B. Knapp, Comm. in colloq. Christi cum Nicod. z. d. St.

Jesum wohl verstanden, und durch seine Frage ihn nur prüfen wollen, ob er das bildlich Ausgesprochene auch in klare Begriffe umzusetzen wisse: [9]) allein Jesus wenigstens behandelt ihn nicht, wie er in diesem Falle mußte, als ὑποκριτὴν, sondern als einen wirklich οὐ γινώσκοντα (V. 10.); andre drehen die Frage so: im leiblichen Verstande kann es nicht gemeint sein, weil dieß unmöglich wäre, wie also sonst? [10]) aber die Frage lautet vielmehr dahin: das kann ich nur von leiblichem Wiedergeborenwerden verstehen, wie aber ist dieß möglich? Es bleibt also die Verwunderung über solche Unwissenheit des jüdischen Lehrers, und diese muß noch steigen, wenn selbst nach der ausführlichen Erörterung Jesu (V. 5 — 8.) darüber, daß die von ihm verlangte neue Geburt ein γεννηθῆναι ἐκ τȣ̃ πνεύματος sei, Nikodemus noch auf derselben Stelle, wie vorher, steht, und, wie wenn er Jesu Erklärung überhört hätte, mit verschlossenem Verständniß fragt (V. 9.): πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; Von diesem letzteren Uebelstande findet sich auch Lücke so gedrückt, daß, wie andere Exegeten schon das anfängliche, so er, wider seinen sonstigen exegetischen Takt, wenigstens das fortdauernde Nichtverstehen des Nikodemus auf die von Jesu behauptete Nothwendigkeit der Wiedergeburt auch für Israeliten bezieht, in welchem Falle aber Nikodemus eben nach der Nothwendigkeit, nicht nach der Möglichkeit fragen, und statt πῶς δύναται κ. τ. λ. πῶς δεῖ κ. τ. λ. setzen mußte. Bleibt somit der unbegreifliche Mißverstand eines jüdischen Lehrers: so muß unsre Befremdung über denselben zum bestimmtesten Verdachte werden, sobald sich ein Interesse der Sage oder des Evangelisten zeigt, den Mann, der sich hier mit Jesu unterhält, einfältiger zu schildern, als er wirklich war. Hier muß uns zuerst das allgemeine Interesse einfallen, welches jede Darstellung für Contraste hat, wodurch sie leicht dazu kommt, wenn in einer darzustellenden Unterredung einer der Belehrende, der andre der

---

9) Paulus, Comm. 4, S. 183. L. J. 1, a. S. 176.
10) Lücke und Tholuck z. d. St.

Belehrte ist, diesen im Gegensatze zu der Weisheit von jenem in's Einfältige zu malen; ferner müssen wir uns erinnern, welche Befriedigung es für ein christliches Gemüth jener Zeit sein mußte, einen *διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ* im Verhältniß zu dem Lehrer der Christen als einen Thoren bestehen zu lassen; endlich gehört es, wie wir bald näher sehen werden, zur stehenden Manier des vierten Evangeliums, in den Unterredungen Jesu die Verwickelung und den Fortschritt dadurch herbeizuführen, daß die von Jesu geistig gemeinten Bilderreden von den Mitsprechenden fleischlich verstanden werden.

Wenn in Erwiederung auf die zweite Frage des Nikodemus Jesus fast ganz die Sprache des johanneischen Prologs redet (V. 11—13.)[11]), und die hieraus entstehende Frage, ob wohl eher der Evangelist diese Redeweise von Jesu entlehnt, oder die seinige Jesu geliehen haben möge, einer früheren Untersuchung[12]) zufolge zu Gunsten des zweiten Gliedes zu entscheiden ist: so betrifft dieß doch unmittelbar bloß die Form; den Inhalt betreffend ist aus der Aehnlichkeit philonischer Darstellungen noch nicht sofort zu schließen, daß der Verfasser Jesu hier seine alexandrinische Logoslehre in den Mund lege,[13]) weil sich doch zu dem *ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν κ. τ. λ.* und *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν κ. τ. λ.* in dem *οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα κ. τ. λ.* Matth. 11, 27. eine Analogie findet, von der hier vorausgesetzten himmlischen Präexistenz des Messias aber nach dem früher Bemerkten auch der Apostel Paulus weiß.

V. 14 und 15. steigt Jesus von den leichteren *ἐπιγείοις*,

---

[11]) 3, 11: *ὃ ἑωράκαμεν, μαρτυροῦμεν· καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.* 13: *καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.* 1, 18: *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.* 11: — *καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.*

[12]) Oben, §. 46.

[13]) Wie dieß in den Probabilien S. 46. geschieht.

den Eröffnungen über die Wiedergeburt, zu den schwierigeren ἐπουρανίοις, der Kunde von der Bestimmung des Messias zu einem versöhnenden Tode, auf. Des Menschen Sohn, sagt er, müsse erhöht werden (ὑψωθῆναι, im johanneischen Sprachgebrauche den Kreuzestod, mit Anspielung auf die Erhebung zur Herrlichkeit bezeichnend) auf dieselbe Weise und mit demselben rettenden Erfolge, wie die eherne Schlange 4 Mos. 21, 8. 9. Hier drängen sich mehrere Fragen auf. Ist es glaublich, daß Jesus schon damals, zu Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit, seinen Tod, und zwar in der bestimmten Form als Kreuzestod, vorhergewußt, und daß er, lange ehe er seine Jünger über diesen Punkt belehrte, einem Pharisäer eine darauf bezügliche Eröffnung gemacht habe? Kann man es der Lehrweisheit Jesu angemessen finden, daß er gerade dem Nikodemus eine solche Mittheilung machte? Auch Lücke[14]) macht sich den Einwurf, warum Jesus, wenn doch Nikodemus das Leichtere nicht verstand, ihn mit dem Schwereren gequält habe, und warum gerade mit dem Geheimniß vom Tode des Messias, der damals noch so ferne lag? Er antwortet, es sei der Lehrweisheit Jesu vollkommen angemessen gewesen, das ihm von Gott verordnete Leiden so bald als möglich zu offenbaren, weil nichts geeigneter gewesen sei, falsche sinnliche Hoffnungen niederzuschlagen. Allein je ferner ihrer sinnlichen Erwartungen wegen seinen Zeitgenossen der Gedanke an den Tod des Messias lag, desto deutlicher und unumwundener mußte Jesus, wenn er ihn verbreiten wollte, diesen Gedanken aussprechen, und nicht in einem räthselhaften Bilde, von welchem er nicht sicher war, ob es Nikodemus nur verstehen würde. Aber Nikodemus, sagt Lücke, war ein empfänglicher Mann, dem wohl etwas mehr zugemuthet werden durfte. Allein gerade in diesem Gespräch hatte er sich durch das Nichtverstehen der ἐπίγεια als noch weniger für die ἐπουράνια empfänglich bewiesen, und Jesus selbst verzweifelte nach V. 12. daran, daß er diese verstehen

14) A. a. O. S. 476.

werde. Aber eben dadurch, bemerkt nun Lücke letztlich, daß er zu dem nicht verstandenen Leichteren das noch weniger verständliche Schwerere fügte, habe Jesus auch sonst die Geister spornen wollen, um durch Spannung ihrer Aufmerksamkeit ihr Nachdenken um so mehr in Anspruch zu nehmen. Indeß die Beispiele eines solchen Verfahrens Jesu, welche Lücke beibringt, sind sämmtlich aus dem vierten Evangelium selbst, von welchem es sich eben fragt, ob es das Lehrverfahren Jesu in diesem Stücke richtig wiedergebe; beweisen also im Cirkel. Ein ähnliches Verfahren Jesu haben wir in der Erzählung von seinem Gespräch mit der Samariterin gehabt, aber schon dort erklären müssen, daß wir ein solches Ueberladen schwacher Fassungskräfte mit Räthseln über Räthsel dem weisen pädagogischen Grundsatze nicht angemessen finden, welchen dasselbe Evangelium, 16, 12. Jesu in den Mund legt. Das kann nicht spornen, sondern nur verwirren heißen, wenn einem solchen, der den bekannten Tropus von der Wiedergeburt beharrlich nicht versteht, zugemuthet wird, die unerhörte Vergleichung des Messias mit der ehernen Schlange auf dessen Tod zu beziehen, und diese Vorstellung sofort mit seinen jüdischen Begriffen zu vereinigen.[15]) Ganz anders verfährt Jesus in den drei ersten Evangelien: wenn sich hier von Seiten der Jünger ein Nichtverstehen zeigt, so bleibt er, wo er nicht überhaupt abbricht, oder die Referenten offenbar unhistorisch bildliche Reden zusammenhäufen, mit ächtpädagogischer Assiduität eben an jenem Punkte stehen, bis er ihn völlig aufgeklärt hat, und geht erst dann, immer Schritt für Schritt, zu weiteren Belehrungen fort (so Matth. 13, 10 ff. 36 ff. 15, 16. 16, 8 ff.).[16]) Dieß ist das Verfahren eines weisen

---

[15]) Vgl. Bretschneider, a. a. O.

[16]) de Wette führt als Beispiele eines ähnlichen Verfahrens Jesu aus den synoptischen Evangelien Matth. 19, 21. 20, 22 f. an. Allein diese beiden Fälle sind ganz anderer Art als die angefochtenen bei Johannes. Hier ist es ein Nichtverstehen, welchem gegenüber es uns wundern muß, Jesum, statt daß er zu dem schwachen Verständnisse sich herabließe,

Lehrers: die desultorische, überladende und überspannende Manier dagegen, in welcher der vierte Evangelist ihn reden läßt, kann nur aus dem Interesse eines Darstellers erklärt werden, welcher den schon Anfangs angelegten Contrast zwischen der Weisheit des Lehrers und dem Unverstande des Schülers dadurch auf die effektvollste Weise steigern zu können glaubt, daß er vor demjenigen, welcher schon bei dem Leichtesten unverständige Fragen that, nun auch das Schwerste aufhäufen, und ihm diesem gegenüber vollends alle Gedanken vergehen läßt.

Von V. 16 an geht jetzt selbst denjenigen Auslegern, die sich sonst in diesem Fache etwas zuzumuthen pflegen, der Glaube, daß auch das Folgende noch von Jesu so gesprochen sein könne, aus; was hier nicht blos Paulus, sondern auch Olshausen mit bündiger Angabe der Gründe, erklärt.[17]) Es verschwindet nämlich von hier an jede nähere Beziehung der Rede auf Nikodemus, und beginnt eine völlig allgemeine Ausführung über die Bestimmung des Menschensohns zur Beseligung der Welt, und über die Art, wie der Unglaube sich dieses Segens verlustig mache; diese Gedanken zum Theil in einer Form ausgedrückt, welche bald als Reminiscenz aus dem Prolog des Evangelisten erscheint, bald mit Stellen aus dem ersten johanneischen Briefe auffallende Aehnlichkeit hat.[18])

---

vielmehr in eine diesem noch weniger erreichbare Höhe hinaufsteigen zu sehen. In den angeführten synoptischen Erzählungen dagegen ist es Selbstüberschätzung, ein allzugroßer Werth, welchen das einemal der reiche Jüngling, das anderemal die Zebedaiden, auf ihre Tüchtigkeit für die Sache Jesu legten, was sofort von Jesus mit vollem Rechte durch die schroffe Entgegenstellung einer höheren Forderung niedergeschlagen wird. Hiemit ließe sich die Wendung Jesu im Gespräch mit Nikodemus nur für den Fall vergleichen, wenn, wie der Jüngling und die Jünger ihre Leistungen, so Nikodemus seine Einsicht überschätzt hätte, und nun von Jesus durch einen schnellen Aufflug in höhere Gebiete von seiner Unwissenheit überführt würde.

[17]) Bibl. Comm. 2, S. 96.

[18]) 3, 19: *αὕτη δέ ἐϛιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσ-*

1, 9: *ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, τὸ φωτίζον πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς*

Namentlich der Ausdruck: ὁ μονογενὴς υἱὸς, welcher Jesu wiederholt (V. 16 und 18) zur Bezeichnung seiner eigenen Person geliehen ist, kommt sonst selbst im vierten Evangelium im Munde Jesu nirgends vor: um so entschiedener aber ist er ein Lieblingsterminus des Evangelisten (1, 14. 18.) und des Briefstellers (1. Joh. 4, 9). Ferner ist im Folgenden Manches als vergangen dargestellt, was zur Zeit jenes Gesprächs erst bevorstand; denn wenn auch das ἔδωκεν (V. 16) nicht die Hingabe in den Tod, sondern die Sendung in die Welt bedeutet: so lautet doch, was auch Lücke bemerkt, das ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι τὸ σκότος und ἦν πονηρὰ αὐτῶν τὰ ἔργα (V. 19) so, wie man erst sprechen konnte, als sich in der Verwerfung und Hinrichtung Jesu die Uebermacht der Finsterniß erprobt hatte, also vom Standpunkte des später schreibenden Evangelisten, nicht aber des im ersten Anfang seiner Thätigkeit stehenden Jesus. Ueberhaupt lautet diese ganze angebliche Rede Jesu, mit ihrer fortwährend zu seiner Bezeichnung gebrauchten dritten Person, mit den dogmatischen terminis von μονογενὴς, φῶς, u. dgl., unter welchen sie Jesum betrachtet, mit ihrem Ueberblick über die durch Jesu Erscheinung herbeigeführte Krisis und deren Resultate, viel zu objectiv und gegenständlich, als daß wir glauben könnten, eigene Worte Jesu in derselben zu vernehmen: so konnte nicht Jesus, aus sich heraus, sondern nur ein Dritter über Jesum sprechen. Demnach soll nun, wie in einem früher betrachteten Falle der Täufer, so hier Jesus nur bis zu V. 16 reden, von da an aber der Evangelist seine eigenen dogmatischen Reflexionen anknüpfen.[19]) Aber hier so

μον, καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς.

3, 16: οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν, μὴ ἀπόληται, ἀλλ᾽ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.

τὸν κόσμον. 5: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

1. Joh. 4, 9: ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι᾽ αὐτοῦ.

19) So Paulus und Olshausen z. d. St.

wenig wie dort findet sich im Text hievon eine Andeutung, vielmehr scheint das anknüpfende γὰρ V. 16 eine Fortsetzung derselben Rede zu bezeichnen. So streut kein Schriftsteller, und namentlich nicht der Verfasser des vierten Evangeliums (vgl. 7, 39. 11, 51 f. 12, 16. 33, 37 ff.), eigene Bemerkungen ein, er müßte denn absichtlich Mißverständnisse veranlassen wollen.[20]) Bleibt es sonach gleicherweise dabei, daß der Evangelist auch von hier an noch Worte Jesu geben will, und daß Jesus so nicht gesprochen haben kann: so werden wir uns auch hier nicht mit der halben Maßregel Lücke's beruhigen können, wenn er von der bezeichneten Stelle an zwar Jesum fortsprechen, doch aber zugleich die erläuternde und erweiternde Hand des Evangelisten stärker als bis dahin dazwischentreten läßt. Denn mit diesem Zugeständniß verliert man alle Sicherheit, wie weit die Rede Jesu oder dem Referenten angehöre, und da sie überdieß durch die genaueste Gleichförmigkeit der Gedanken und des Tones sich auszeichnet, so kann man sie nur entweder ganz Jesu oder ganz dem Evangelisten

---

[20]) Tholuck (Glaubwürdigkeit, S. 335) führt als Beispiele eines gleichen unmerklichen Verfließens einer angegeführten fremden Rede mit der eigenen des Schriftstellers (Gal. 2, 14 ff.) Euseb. H. E. 3, 1. 39. Hieron. Comm. in Jes. 53. an. Allein etwas Anderes ist es in einem Brief, einem Commentar, einem kritisch räsonnirenden Geschichtswerke: und in einer Geschichtserzählung wie die evangelische. In Werken der ersteren Art erwartet der Leser, den Verfasser räsonniren zu hören, und muß daher, wenn einmal die Rede eines Andern eingeflochten ist, bei jedem kleinsten Ruhepunkte gefaßt sein, den Autor selbst wieder das Wort nehmen zu sehen: in einer Schrift wie das Evangelium dagegen, deren Verfasser nach einer räsonnirenden Einleitung (auf dem Boden dieses Prologs ist es ganz in der Ordnung, daß nach kurzer Anführung einer fremden Rede, V. 15, der Verf. V. 16 ohne Weiteres wieder selbst fortspricht) sich in das Erzählen, als Wiedergeben von Geschehenem und Gesprochenem, geworfen hat, muß man nothwendig jede Rede, die er an die Rede eines Andern ohne deutliche Unterscheidung (wie z. B. 12, 37) anknüpft, für Fortsetzung eben jener fremden Rede halten.

zuschreiben, wobei man sich für das Letztere entscheiden muß, da das Erstere nach dem so eben Ausgeführten unmöglich, das Letztere hingegen nach dem früher Beobachteten ganz in der Weise des vierten Evangelisten ist.

Doch nicht bloß über den Abschnitt V. 16 — 21 müssen wir dieses Urtheil fällen, sondern auch schon den 14ten Vers fanden wir im Munde Jesu minder passend, und das Benehmen des Nikodemus V. 4 und 9 war uns undenkbar. So hat uns das vierte Evangelium gleich bei dieser ersten Probe, wenn wir sie mit dem vergleichen, was wir über Joh. 3, 22 ff. 4, 1. ff. bereits gesehen haben, alle Haupteigenthümlichkeiten der von ihm mitgetheilten Reden Jesu dargelegt. Sie fangen gerne dialogisch an, und soweit diese Form geht, ist der Hebel des Gesprächs der grelle Contrast zwischen geistigem Sinn und fleischlicher Auffassung der Reden Jesu; meistens aber verlieren sie sich hierauf in fortlaufende Vorträge, in welchen der Referent die Person Jesu mit seiner eigenen verschmelzt, und jenen von sich selber reden läßt, wie nur er über Jesum reden konnte.

§. 81.

Die Reden Jesu Joh. 5—12.

Im 5ten Kapitel des johanneischen Evangeliums knüpft sich an eine von Jesu am Sabbat verrichtete Heilung eine längere Rede (V. 19—47.). Schon die Weise, wie Jesus V. 17. seine Thätigkeit am Sabbat vertheidigt, ist im Unterschiede von der Art, wie er dieß in den ersten Evangelien thut, bemerkenswerth. Diese haben hiefür drei Argumente: das von David, der die Schaubrote aß; woran sich das auch Joh. 7, 23. aufgeführte, von dem sabbatlichen Arbeiten der Priester im Tempel, schließt (Matth. 12, 3. ff. parall.); ferner das vom Schaf, Ochsen oder Esel, der in den Brunnen fällt (Matth. 12, 11. parall.), oder zur Tränke geführt wird (Luc. 13, 15.): ganz in dem praktischen Geiste der populären

Lehrweise Jesu. Das vierte Evangelium hingegen läßt ihn hier aus der nie unterbrochenen Thätigkeit Gottes argumentiren, und erinnert durch sein: ὁ πατήρ ἕως ἄρτι ἐργάζεται, an das alexandrinische ποιῶν ὁ θεὸς ὀυδέποτε παύεται [1]); ein metaphysischer Satz, welcher dem Verfasser des vierten Evangeliums, wie wir ihn bis hieher kennen gelernt haben, wenigstens näher liegen mochte, als Jesu selbst. Und statt daß bei den Synoptikern an solche Sabbatheilungen weitere Aussprüche über Wesen und Bestimmung des Sabbats, als höchstnöthige Belehrung des Volks, sich anzuknüpfen pflegen, wendet sich hier die Rede alsbald auf das Grundthema des Evangeliums, auf die Person Christi und sein Verhältniß zum Vater; eine Wendung, auf deren öfteres Vorkommen die Gegner des vierten Evangeliums nicht ohne Schein den Vorwurf einer einseitig theoretischen und auf die Verherrlichung Jesu gerichteten Tendenz gegründet haben. In dem Inhalte der folgenden Rede findet sich sofort nichts Anstößiges und was nicht Jesus selber so könnte gesprochen haben, da im besten Zusammenhang Dinge vorgetragen werden, welche, wie namentlich die Todtenerweckung und das Gericht, theils die Juden vom Messias erwarteten, theils Jesus auch nach den Synoptikern sich zugeschrieben hat. Desto bedenklicher dagegen ist die Form und Ausdrucksweise, in welcher Jesus das Alles ausgesprochen haben soll. Ganz voll nämlich ist diese Rede, besonders in ihrer zweiten Hälfte (von V. 31. an), der genauesten Analogien theils mit dem ersten johanneischen Briefe, theils mit solchen Stellen des Evangeliums, in welchen entweder der Verfasser, oder der Täufer Johannes redet. [2]) Um die erstere Aehnlichkeit zu

---

[1]) Philo, Opp. ed. Mang. 1, 44, bei Gfrörer, 1, S. 122.

[2]) Joh. 5, 20: ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τον υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ.

24: ὁ τὸν λόγον μȣ ἀκȣων — μεταβέβηκεν ἐκ τȣ θανάτȣ εἰς τὴν ζωήν.

Joh. 3, 35 (der Täufer): ὁ γὰρ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρί αὐτȣ.

1. Joh. 3, 14: ἡμεῖς οἴδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τȣ θανάτȣ εἰς τὴν ζωήν.

erklären, müßte angenommen werden, daß der Evangelist seine ganze Ausdrucksweise auf das Genaueste der von Jesu nachgebildet hätte. Daß dieß möglich sei, ist nicht zu bestreiten, aber ebensowenig, daß es nur bei ganz unselbstständigen Geistern vorzukommen pflegt, als deren einen sich der vierte Evangelist sonst keineswegs zeigt. Ferner da bei den übrigen Evangelisten Jesus in ganz anderem Styl und Tone spricht: so müßte, wenn er so, wie bei Johannes, gesprochen haben sollte, die Art, wie jene ihn reden lassen, eine gemachte sein. Daß sie nun aber wenigstens von den Evangelisten selbst nicht gemacht ist, zeigt der Umstand, daß sie ihres Redestoffs so wenig Meister sind; aber auch in der Sage können jene Reden ihrem größeren Theile nach nicht fingirt sein, wegen

---

32: καὶ οἶδα, ὅτι ἀληθής ἐςιν ἡ μαρτυρία, ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμᾶ.	Joh. 19, 35: καὶ ἀληθινὴ ἐςιν αὐτᾶ ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει. Vgl. 21, 24. 1. Joh. 3, 12.
34: ἐγὼ δὲ ἀ παρὰ ἀνθρώπα τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω. 36: ἐγὼ δὲ ἔχω μαρτυρίαν μείζω τᾶ Ἰωάννα. 37: καὶ ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτὸς μεμαρτύρηκε περὶ ἐμᾶ.	1. Joh. 5, 9: εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τᾶ θεᾶ μείζων ἐςίν· ὅτι αὕτη ἐςὶν ἡ μαρτυρία τᾶ θεᾶ, ἣν μεμαρτύρηκε περὶ τᾶ υἱᾶ αὐτᾶ.
Ebend.: ὄτε τὴν φωνὴν αὐτᾶ ἀκηκόατε πώποτε, ὄτε τὸ εἶδος αὐτᾶ ἑωράκατε.	Joh. 1, 18: θεὸν ἀδεὶς ἑώρακε πώποτε. Vgl. 1. Joh. 4, 12.
38: καὶ τὸν λόγον αὐτᾶ ἀκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν.	1. Joh. 1, 10: καὶ ὁ λόγος αὐτᾶ ἀκ ἔςιν ἐν ὑμῖν.
40: καὶ ἀ θέλετε ἐλθεῖν πρός με, ἵνα ζωὴν ἔχητε.	1. Joh. 5, 12: ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τᾶ θεᾶ ζωὴν ἀκ ἔχει.
42: ὅτι τὴν ἀγάπην τᾶ θεᾶ ἀκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς.	1. Joh. 2, 15: ἀκ ἔςιν ἡ ἀγάπη τᾶ πατρὸς ἐν αὐτῷ.
44: πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιςεύειν, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τᾶ μόνα θεᾶ ἀ ζητεῖτε;	Joh. 11, 43: ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον, ἤπερ τὴν δόξαν τᾶ θεᾶ.

ihres nicht bloß höchst originellen, sondern auch völlig zeit- und ortsgemäßen Gepräges. Wogegen der vierte Evangelist sowohl durch die Leichtigkeit, mit welcher er den Redestoff beherrscht, den Verdacht erregt, nur selbsterzeugten vor sich zu haben, als auch durch Lieblingsbegriffe und Redensarten, wie in dem gegenwärtigen Abschnitt außer den schon angeführten noch der Ausdruck, daß der Vater πάντα δείκνυσι τῷ υἱῷ, ἃ αὐτὸς ποιεῖ, [3]) eher auf hellenistische als palästinische Quellen hinweist. Doch das Hauptmoment in dieser Sache ist, daß, wie wir früher schon gesehen haben, auch der Täufer Johannes in diesem Evangelium ganz in denselben Formeln und in dem gleichen Tone spricht, wie der Verfasser des Evangeliums und dessen Jesus. Da es sich hier nicht denken läßt, daß neben dem Evangelisten auch der schon vor Jesu als scharf markirter Charakter hervorgetretene Täufer seine Ausdrucksweise wörtlich genau nach der von Jesu bestimmt haben sollte: so bleiben nur die zwei Fälle möglich, daß entweder der Täufer die Sprechweise sowohl Jesu als des vierten Evangelisten, der ja auch sein Schüler gewesen sein soll, oder daß der Evangelist die Redeweise sowohl des Täufers als Jesu nach der seinigen determinirt habe. Das Erstere werden die Orthodoxen mit Rücksicht auf die höhere Natur in Christo sich verbitten, und wir wenigstens deßwegen, weil Jesus, wenn auch vom Täufer angeregt, doch sonst wesentlich von ihm verschieden und als Original erscheint, hauptsächlich aber, weil dieser johanneische Styl für den rauhen Täufer viel zu weich, für den praktischen Kopf viel zu mystisch ist. So bleibt also nur das Andere, daß der Evangelist sowohl Jesum als den Täufer in seinem Tone reden läßt; eine Annahme, welche, an sich schon weit natürlicher als die vorige, durch eine Menge von Beispielen aller möglichen Geschichtschreiber gedeckt ist. Ist hienach die Form dieser Rede Jesu auf Rechnung des Evangelisten zu

---

[3]) S. die von Gfrörer, 1, S. 194., verglichene Stelle aus Philo, de linguarum confusione.

schreiben, so könnte der Inhalt zwar möglicherweise Jesu angehören: doch können wir theils nicht berechnen, wie weit, theils haben wir schon sonst Beispiele gehabt, daß der vierte Evangelist auf die freieste Weise an bequeme Veranlassungen seine eigenen Reflexionen in Form von Reden Jesu knüpft.

Aus der Rede Kap. 6. ist zwar das, daß Jesus sich, oder vielmehr seinen Vater, V. 27. ff. als den Geber des geistigen Manna darstellt, in Analogie mit der oben angeführten jüdischen Erwartung, daß der zweite Goël wie der erste Manna gewähren werde, [4]) und mit der Einladung der Weisheit in den Proverbien 9, 5.: ἔλθετε, φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων: daß er aber sofort sich selbst den ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τȣ̃ ȣ̓ρανȣ̃ καταβὰς nennt (V. 35. ff.), scheint doch nur in der philonischen Darstellung des λόγος θεῖος als τὸ τρέφον τὴν ψυχὴν [5]) seine vollkommene Analogie zu finden. Schwieriger ist, daß Jesus von V. 51. an als das Himmelsbrot sein Fleisch darstellt, welches er zum Heil der Welt geben werde, und das φαγεῖν τὴν σάρκα τȣ̃ υἱȣ̃ τȣ̃ ἀνθρώπȣ und πιεῖν τὸ αἷμα αὐτȣ̃ für das einzige Mittel ausgibt, zur ζωὴ αἰώνιος zu gelangen. Durch die Aehnlichkeit dieser Ausdrücke mit den Worten, welche die Synoptiker und Paulus Jesum bei der Einsetzung des Abendmahls sprechen lassen, bewogen, haben die älteren Ausleger diese Stelle meistens als Hindeutung auf das zu stiftende Abendmahl gefaßt.[6]) Die Haupteinwendung gegen diese Auslegung ist, daß damals, vor der Stiftung des Abendmahls, eine solche Andeutung völlig unverständlich gewesen wäre.[7]) Allein unverständlich blieb ja die Rede, sie mochte

---

[4]) Oben, §. 14.

[5]) De profugis, Opp. Mang. 1, S. 566. bei Gfrörer 1, S. 202. Das hier noch weiter vom λόγος Gesagte: ἀφ᾽ ȣ̃ πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι ῥέȣσιν ἀέναοι kann mit Joh. 4, 14. 6, 35. 7, 38. verglichen werden.

[6]) S. Lücke's Geschichte der Auslegung dieser Stelle, in s. Comm. 2, Anhang B, S. 727 ff.

[7]) Schulz, die Lehre vom Abendmahl, S. 161; Lücke, a. a. O. S. 113.

einen Sinn haben, welchen sie wollte, nach der eigenen Angabe der Erzählung, den Zuhörern doch, auch kommt Jesu im vierten Evangelium auf die Unmöglichkeit, verstanden zu werden, nicht so viel an, daß hiedurch jene Erklärung unwahrscheinlich würde, welche an der Verwandtschaft mit den Einsetzungsworten einen Halt besitzt, der einem der neuesten Kritiker das Bekenntniß abgedrungen hat, wenn auch nicht Jesus, indem er so sprach, so möge doch Johannes, indem er gerade diese Reden Jesu auswählte und überlieferte, an das Abendmahl gedacht, und in denselben eine Vorandeutung davon gefunden haben.[8] Indeß schwerlich hat er dann die Reden Jesu unmodificirt gelassen, sondern, da sich die Wahl der Ausdrücke: σάρκα φαγεῖν u. s. w. nur aus der Beziehung auf das Abendmahl genügend erklären läßt, so haben wir diese ohne Zweifel nur dem Evangelisten zu verdanken. Hatte dieser einmal, wie es scheint nach alexandrinischen Ideen, Jesum sich als ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς bezeichnen lassen: wie hätte ihm nicht der ἄρτος einfallen sollen, welcher in der christlichen Gemeinde als Leib Christi, sammt einem Getränk als seinem Blute, genossen zu werden pflegte? und er ergriff um so lieber diese Gelegenheit, Jesum das Abendmahl so gleichsam prophetisch einsetzen zu lassen, da er von dessen historischer Einsetzung durch Jesum, wie wir später sehen werden, nichts Bestimmtes wußte.[9]

Auch die eben betrachtete Rede trägt die dialogische Form, und zwar ist ihr der eigenthümliche Typus des johanneischen Dialogs, daß geistig gemeinte Reden fleischlich verstanden werden, ganz besonders aufgeprägt. Zuerst, V. 34., meinen die Juden, ganz wie früher (4, 15.) die samarische Frau in Bezug auf das Wasser, Jesus verstehe unter dem ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ eine leibliche Speise, und bitten ihn, sie nur immer mit solcher zu versorgen. So möglich an sich dieses Mißverständniß war,

---

8) Hase, L. J. §. 99.

9) Vgl. Bretschneider, Probab. p. 56. 88 ff.

so scheint es doch, die Juden würden, ehe sie sich hierauf weiter einließen, vor Allem gegen die Behauptung Jesu (V. 32.), Moses habe kein Himmelsbrot gegeben, mit Entrüstung sich erklärt haben. Wie sofort Jesus sich selber den ἄρτος ἐκ τȣ̃ ὀρανȣ̃ nennt, murren die Juden in der Synagoge zu Kapernaum darüber, daß er, der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter sie kennen, sich eine Herabkunft vom Himmel zuschreibe (V. 41. f.); eine Reflexion, welche die Synoptiker mit größerer Wahrscheinlichkeit in Jesu Vaterstadt Nazaret verlegen, und mit einem natürlicheren Anlaß verbinden. Daß V. 53. die Juden nicht verstehen, wie ihnen Jesus sein Fleisch zu essen geben könne, ist sehr begreiflich: desto weniger, wie gesagt, wie Jesus jenes Unverständliche sagen konnte; ebenso wird man V. 60. 66. das Hintersichgehen vieler Jünger auf solchen σκληρὸς λόγος hin sehr erklärlich finden, um so weniger aber einsehen, wie Jesus dieß einerseits selbst herbeiführen, und doch, als es eintrat, so verstimmt sein konnte, wie die Fragen V. 61 und 67. es aussprechen. Man sagt zwar: Jesus wollte seine Jünger sichten, die nur oberflächlich Gläubigen, irdisch Gesinnten, denen er sich nicht anvertrauen konnte, aus seiner Gesellschaft entfernen; aber, wie er es hier angriff, war es eine Probe, die auch die Besseren und Verständigeren von ihm abwendig machen konnte. Denn gewiß hatten auch die Zwölfe, welche ein andermal nicht wußten, was er mit dem Sauerteig der Pharisäer (Matth. 16, 7.) und mit dem Gegensatze des zum Munde Ein- und Ausgehenden sagen wollte (Matth. 15, 15.), die gegenwärtige Rede nicht verstanden, und die ῥήματα ζωῆς αἰωνίȣ, um welcher willen sie bei ihm blieben (V. 68.), waren gewiß nicht die Worte dieses 6ten Kapitels. [10])

---

[10]) Ich muß in Bezug auf dieses Kapitel ganz der Bemerkung der Probabilien beistimmen (S. 56.): videretur — Jesus ipse studuisse, ut verbis illuderet Judaeis, nec ab iis intelligeretur, sed reprobaretur. Ita vero nec egit, nec agere potuit, neque si ita docuisset, tanta effecisset, quanta illum effecisse historia testatur. Vgl. auch de Wette, exeg. Handb. 1, 3, S. 6.

Je weiter man sich in die Reden des vierten Evangeliums hineinliest, desto mehr fallen die endlosen Wiederholungen derselben Gedanken und Ausdrücke auf. So sind die Reden Jesu aus der Zeit des Laubhüttenfestes, K. 7 und 8., wie auch Lücke beobachtet hat, nur eine wiederholte und erweiterte Abhandlung der bereits (namentlich K. 5.) dagewesenen Gegensätze des Gekommenseins, Redens und Handelns von sich selber und von Gott (7, 17. 28. f. 8, 28. f. 38. 40. 42. vgl. mit 5, 30. 43. 6, 38.); des εἶναι ἐκ τῶν ἄνω und ἐκ τῶν κάτω (8, 23. vgl. 3, 31.); des von sich selbst Zeugens und von Gott Zeugnißnehmens (8, 13—19. vgl. 5, 31—37.); von wahrem und falschem Richten (8, 15. f. vgl. 5, 30.); von Licht und Finsterniß (8, 12. vgl. 3, 19. ff. auch 12, 35. f.). Was von neuen Gedanken in diesen Kapiteln ist, wird alsbald wiederholt, wie die Erwähnung des Hingangs Jesu, wohin ihm die Juden nicht folgen können (7, 33. f. 8, 21., noch mehr später, 13, 33. 14, 2. ff. 16, 16. ff.); ein Ausspruch, an welchen sich überdieß die beiden ersten Male ziemlich unwahrscheinliche Mißverständnisse oder Verdrehungen der Juden knüpfen, indem sie das einemal, unerachtet Jesus gesagt hatte: ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με, an eine Reise zu der διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων, das andremal gar an Selbstmord gedacht haben sollen. Wie oft sind ferner auch in diesen Kapiteln die Versicherungen Jesu wiederholt, daß er nicht seine eigene Ehre, sondern die des Vaters suche (7, 17. f. 8, 50. 54.); daß die Juden seine Herkunft, seinen Vater, nicht kennen (7, 28. 8, 14. 19. 54.); daß, wer an ihn glaube, ewig leben, den Tod nicht sehen werde, wer aber nicht glaube, ohne Antheil an der ζωὴ in seinen Sünden sterben müsse (8, 21. 24. 51. vgl. 3, 36. 6, 40.). — Das 9te Kapitel, dem größten Theil nach eine Verhandlung des Synedriums mit dem von Jesu geheilten Blindgebornen, ist durchaus dialogisch gehalten, doch tritt, weil Jesus mehr aus dem Spiele bleibt, jenes gemachte Contrastsuchen nicht so wie sonst hervor; dafür aber eine andere Absichtlichkeit um so mehr, wie wir später finden werden.

Das zehnte Kapitel beginnt mit der bekannten Rede vom guten Hirten, eine Rede, welche man mit Unrecht eine Parabel zu nennen pflegt. [11]) Auch die kleinsten der sonst von Jesu vorgetragenen Gleichnisse, wie die vom Sauerteig, vom Senfkorn, enthalten die Grundzüge einer sich fortbewegenden Geschichte, welche Anfang, Fortgang und Schluß hat. Hier dagegen ist schlechterdings kein historischer Verlauf: auch die geschichtartigen Züge sind allgemein gehalten (was zu geschehen pflege, nicht was einmal geschehen sei, wird gesagt), und dadurch zum Stehen gebracht; ja das ursprüngliche Hauptbild vom ποιμὴν durch das andre von der ϑύρα unterbrochen, so daß wir hier keine Parabel haben, sondern eine Allegorie. Es bildet also diese Stelle wenigstens (und wir werden auch keine andre finden; denn mit dem sogenannten Gleichniß vom Weinstock K. 15. hat es, wie auch Lücke sieht, die gleiche Bewandtniß wie mit diesem) keine Instanz gegen die Art, wie neuere Kritiker ihren Verdacht gegen das vierte Evangelium auch dadurch zu begründen gesucht haben, daß es von der parabolischen Lehrweise, welche Jesus den übrigen Evangelisten zufolge so sehr liebte, nichts zu wissen scheine. Unbekannt übrigens scheint es dem Verfasser desselben nicht gewesen zu sein, daß Jesus gerne in Parabeln lehrte, da er hier und K. 15. Proben davon zu geben strebt, von welchen er die erstere ausdrücklich eine παροιμία nennt (V. 6): aber man sieht, wie seinem anders gebildeten Geschmacke diese Form widerstand, wie er namentlich nicht genug Objectivität hatte, um sich der

---

[11]) Z. B. Tholuck und Lücke, welcher aber doch zugibt, daß sie mehr nur eine angefangene als vollendete Parabel sei (2, S. 345. Anm. 2). Auch Olshausen (2, 335.) bemerkt, das hier vom Hirten und das 15, 1 ff. vom Weinstock Gesagte sei mehr nur Vergleichung als Parabel, und Neander zeigt sich bereit, von der allgemeinen Gattung der Gleichnisse, unter welche auch die johanneischen παροιμίαι gehören, die Art der Parabel, wie sie bei den Synoptikern erscheint, unterscheiden zu lassen (S. 211 Anm.).

Einmischung von Reflexionen zu enthalten, weßwegen sich ihm unter der Hand die Parabel in Allegorie verwandelte.

Bis 10, 18. gehen die Reden Jesu auf dem Laubhüttenfeste: von V. 25. an meldet der Evangelist Aeußerungen, welche Jesus drei Monate später, auf dem Feste der Tempelweihe, gethan haben soll. Hier erwiedert Jesus den Juden, welche eine bestimmte Erklärung, ob er der Messias sei, von ihm verlangten, zunächst, daß er ihnen dieß bereits zur Genüge gesagt habe, und wiederholt die Berufung auf das Zeugniß des Vaters für ihn durch die ἔργα (aus 5, 36.). Hierauf aber (von V. 26. an) fällt er durch die Wendung, daß die ungläubigen Frager nicht zu seinen Schafen gehören, in die eben verlassene Allegorie vom Hirten, mit zum Theil wörtlicher Wiederholung, zurück. [12]) Eben verlassen aber hatte diese Allegorie nicht Jesus; denn seit dieser sie vorgetragen, waren drei Monate verflossen, und gewiß Vieles von ihm gesprochen, gethan und erlebt worden, was ihm diese Bilderrede in den Hintergrund des Gedächtnisses rücken mußte, so daß er schwerlich zu derselben zurückgekehrt, in keinem Falle aber sie so wörtlich zu wiederholen im Stande gewesen wäre. Wer unmittelbar von jener Allegorie herkommt, ist vielmehr nur der Evangelist, welchem freilich vom Niederschreiben der ersten Hälfte dieses Kapitels bis zur zweiten nicht Monate vergangen waren, sondern er schrieb das nach seiner Zeitangabe ziemlich Entfernte in Einem Zuge fort, und so mochte wohl in seinem

---

12) 10, 27: τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούει	10, 3: καὶ τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει
κἀγὼ γινώσκω αὐτά	14: καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ
28: καὶ ἀκολουθοῦσί μοι.	4: καὶ τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ.

Auch das folgende κἀγὼ ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς entspricht dem obigen ἐγὼ ἦλθον, ἵνα ζωὴν ἔχωσι, V. 10, so wie das καὶ οὐχ ἁρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρός μου das Gegenstück davon ist, daß nach V. 12. der Miethling die Schafe ἁρπάζειν läßt.

Gedächtniß, nicht aber ebenso in Jesu, die Allegorie vom Hirten auf solche Weise nachklingen. Wer sich hier dadurch noch helfen zu können glaubt, daß er nur die wörtliche Aehnlichkeit der späteren Rede mit der früheren auf Rechnung des Evangelisten schreibt, dem kann man dieß nicht verwehren: für Andere wird dieser Punkt in Verbindung mit den übrigen dafür entscheidend sein, daß die Reden Jesu bei Johannes ziemlich freie Compositionen sind.

Dasselbe erhellt auch aus derjenigen Rede, mit welcher der vierte Evangelist Jesum seine öffentliche Thätigkeit beschließen läßt (12, 44—50.). Diese Rede nämlich ist so durch und durch nur von Reminiscenzen aus den bisherigen Reden Jesu zusammengesetzt,[13] so ganz nur, wie Paulus sich ausdrückt,[14] ein Widerschall mancher sonst ausgesprochenen Hauptworte Jesu, daß man sich schwer entschließen kann, mit einer so wenig originellen Rede das öffentliche Wirken Jesu endigen zu lassen, und daher die neueren Ausleger größtentheils der Meinung sind, nur der Evangelist sei es, der hier die Summe von Jesu Lehre noch einmal zusammenfassen wolle.[15] Auch nach unserer Ansicht redet hier wieder der Evangelist, aber sein Vorgeben ist, einen Vortrag Jesu zu liefern, wenn er doch die Rede durch ein: Ἰησοῦς δὲ ἔκραξε καὶ εἶπεν, einleitet. Dieß freilich wollen die Ausleger nicht zugeben, und sie können sich nicht ohne Schein darauf berufen, daß ja der Evangelist schon V. 36. gesagt hatte, Jesus habe sich nunmehr zurückgezogen (ἐκρύβη), und daß er durch die folgende Betrachtung über den durch so viele von Jesu verrichtete σημεῖα nicht gebrochenen Unglauben der Juden nicht undeutlich Jesu öffentliches Wirken für geschlossen erklärt hatte: weßwegen es also gegen seinen

---

13) Vergl. V. 44 mit 7, 17; V. 46 mit 8, 12; V. 47 mit 3, 17; V. 48 mit 3, 18. 5, 45; V. 49 mit 8, 28; V. 50 mit 6, 40. 7, 17. 8, 28.

14) L. J. 1, b. S. 142.

15) Lücke, Tholuck, Paulus z. d. St.

eigenen Plan wäre, Jesum hier noch einmal mit einer öffentlichen Rede auftreten zu lassen. Und hiegegen mag ich mich zwar nicht mit älteren Exegeten darauf berufen, daß Jesus, nachdem er schon den Rückzug angetreten, sich noch einmal umgewendet, und den Juden jene Worte zugerufen habe; aber daran halte ich fest, daß der Evangelist durch den bezeichneten Eingang V. 44. nur einen bestimmten Redeact kann anzeigen wollen. Zwar soll der Aorist in ἔκραξε und εἶπε die Bedeutung des Plusquamperfectums haben, und hier die früheren Reden Jesu recapitulirt werden, deren ungeachtet die Juden ihm keinen Glauben geschenkt haben: allein diese nachholende Stellung des Satzes müßte doch durch etwas in den Worten selbst oder im Zusammenhang angedeutet sein, und da dieß weit weniger als z. B. Joh. 18, 24. der Fall ist: so wird man sich die Sache so zu denken haben, daß Johannes zwar mit V. 36. den Bericht von der öffentlichen Thätigkeit Jesu hatte schließen wollen; aber durch die ausführliche Schlußbetrachtung V. 37. ff., und durch die Kategorien der πίστις und ἀπιστία, welche in derselben vorkamen, wurde er an früher von ihm vorgetragene Reden Jesu erinnert, welche diesen und ähnliche Gegensätze behandelten, und welche er nicht umhin konnte, hier mit verstärktem Nachdrucke Jesum wiederholen zu lassen.

§. 82.

Einzelne, dem vierten Evangelium mit den übrigen gemeinsame Aussprüche Jesu.

Die bisher erwogenen längeren Reden Jesu waren dem vierten Evangelium eigenthümlich: nur einige kürzere Aussprüche finden sich, zu welchen die Synoptiker Parallelen bieten. Von diesen haben wir diejenigen, welche bei Johannes in nicht minder passender Verbindung stehen (wie 12, 25. vgl. mit Matth. 10, 39. 16, 25. und 13, 16. vgl. mit Matth. 10, 24.), nicht besonders zu betrachten, und da die Stelle

2, 19. vgl. mit Matth. 26, 61. erst im Contexte der Leidensgeschichte zur Sprache kommen kann, so bleiben uns hier nur drei Stellen übrig, von welchen die erste 4, 44. ist.

Nachdem der Evangelist gemeldet hat, wie sich Jesus von Samaria wieder nach Galiläa gewendet habe, setzt er hinzu: *αὐτὸς γὰρ ὁ Ἰ. ἐμαρτύρησεν, ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν ὀκ ἔχει.* Denselben Ausspruch finden wir Matth. 13, 57. (Marc. 6, 4. Luc. 4, 24.) mit den Worten: *ὀκ ἔςι προφήτης ἄτιμος, εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτȣ͂ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτȣ͂.* Allein, während er hier am ganz geeigneten Orte steht, veranlaßt nämlich durch die schlechte Aufnahme, welche Jesus in seiner Vaterstadt Nazaret fand, die er deßwegen wieder verließ: so erscheint er bei Johannes umgekehrt wie ein Motiv der Reise Jesu in seine Heimath Galiläa, wo er übrigens sofort gut aufgenommen wurde. Da ihn die in jenem Dictum ausgesprochene Erfahrung vielmehr hätte abhalten, als antreiben müssen, eine Reise nach Galiläa zu unternehmen, so läge allerdings dem Bedürfniß die Erklärung am nächsten, welche noch Kuinöl aufgenommen hat, das *γὰρ* geradezu für obgleich zu nehmen, wenn sie nur nicht die sprachwidrigste Gewalthülfe wäre. Indessen, da es dabei bleibt, daß, wenn Jesus diese Stellung des Propheten zu seiner *πατρὶς* kannte, er vielmehr nicht dahin gehen mußte: so war man sofort veranlaßt, *πατρὶς* nicht von der Provinz, sondern im engeren Sinne von der Vaterstadt zu verstehen, und nach der Angabe, daß er nach Galiläa gegangen, zu suppliren, daß er sich jedoch in seine Vaterstadt Nazaret aus dem angezeigten Grunde nicht begeben habe;[1]) allein eine Ellipse, wie sie bei dieser Erklärung

[1]) So Cyrill, Erasmus. Was Tholuck's Auskunft, welcher auch Olshausen beitritt, das *ἐμαρτύρησεν* in der Bedeutung des Plusquamperfectums, und das *γὰρ* explanativ zu nehmen, helfen soll, sehe ich nicht ein, da auch so durch *γὰρ* und *ὂν* (V. 45.) ein Verhältniß der Uebereinstimmung zwischen zwei Sätzen bleibt, zwischen welchen man einen, etwa durch *μὲν* und *δὲ* angezeigten Gegensatz erwarten sollte.

angenommen wird, gehört nicht minder zu den Unmöglichkeiten, als jene Umdeutung von γὰρ bei der vorigen. Da man hienach eine Angabe, wie man sie bedürfte, daß Jesus gar nicht in seine πατρὶς gegangen, in unsre Stelle nicht hineinbringen kann: so glaubte man wenigstens das in ihr zu finden, daß er nicht bald dahin zurückgekehrt sei, wovon dann das ὅτι προφήτης κ. τ. λ. ganz passend den Grund anzugeben schien.[2]) Sollte diese Auffassung zuläßig sein, so müßte unmittelbar vorher die ganze Dauer des auswärtigen Aufenthalts Jesu zusammengefaßt sich finden: statt dessen aber ist V. 45. nur die kurze Zeit angegeben, welche Jesus in Samarien verweilt hatte, so daß, in lächerlichem Mißverhältniß von Grund und Folge, die Furcht vor der Verachtung seiner Landsleute als der Grund bezeichnet wäre, nicht warum er erst nach mehrmonatlichem Aufenthalt in Judäa, sondern warum er nicht eher als nach Verfluß zweier in Samaria zugebrachten Tage nach Galiläa gegangen sei. Kann somit, so lange man Galiläa und Nazaret als die πατρὶς Jesu sich denkt, aus unsrer Stelle das absurdum nicht entfernt werden, daß Jesus, bewogen durch die daselbst zu erwartende Mißachtung, dahin gegangen sei: so war es dem Ausleger nahe gelegt, sich aus seinem Matthäus und Lukas zu besinnen, daß ja Jesus vielmehr in der Davidsstadt Bethlehem geboren, somit Judäa seine eigentliche Heimath gewesen sei, welche er nun, der daselbst erfahrenen Mißachtung wegen, verlassen habe.[3]) Allein in Judäa hatte er ja nach 4, 1. vgl. 2, 23. 3, 26. ff. einen sehr bedeutenden Anhang gewonnen, und konnte sich also über Mangel an τιμὴ nicht beklagen; denn die Nachstellungen der Pharisäer, welche 4, 1. zu verstehen gegeben sind, waren eben durch das wachsende Ansehen Jesu in Judäa veranlaßt, und

---

[2]) Paulus, Comm. 4, S. 251. 56.

[3]) Dieser Gedanke ist so ganz im Geiste der alten Harmonistik, daß es mich wundert, wenn wirklich erst Lücke (Comm. 1, S. 545 f.) auf denselben verfallen ist.

ihrerseits keineswegs auf das: ὅτι προφήτης κ. τ. λ., zurückzuführen. Ferner ist in unsrer Stelle das Gehen nach Galiläa nicht mit einem Verlassen Judäas, sondern Samariens in Verbindung gesetzt; so daß, da es heißt: er verließ Samarien, und ging nach Galiläa, weil er die Erfahrung gemacht hatte, daß ein Prophet in seinem Vaterland nichts gelte, vielmehr Samarien als sein Vaterland bezeichnet zu werden scheinen könnte, wie er 8, 48. Σαμαρείτης gescholten wird — aber auch in Samarien hatte er nach 4, 39. eine günstige Aufnahme gefunden. Ueberdieß haben wir schon oben gesehen, daß das vierte Evangelium von einer Geburt Jesu in Betlehem nichts weiß, sondern ihn allenthalben als Galiläer und Nazaretaner voraussetzt.[4]) Ergibt sich aus der bisherigen Betrachtung nur das negative Resultat, daß für das besprochene Dictum ein passender Zusammenhang nicht zu finden ist: so wird das Positive, wie es dessen unerachtet hieher verschlagen werden konnte, sich vielleicht ergeben, wenn wir erst die beiden andern hier noch in Frage kommenden Stellen erwogen haben werden.

Der Ausspruch 13, 20.: ὁ λαμβάνων ἐάν τινα πέμψω, ἐμὲ λαμβάνει· ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με hat Matth. 10, 40. eine fast wörtliche Parallele. Vorangegangen war bei Johannes die Vorherverkündigung des Verraths und die Erklärung Jesu gegen die Jünger, daß er ihnen dieß im Voraus habe sagen wollen, damit sie, wenn sich seine Vorhersage erfülle, an ihn als Messias glauben möchten. Wie hängt nun damit jener Ausspruch zusammen? und wie mit dem Folgenden, wo alsbald wieder vom Verräther die Rede wird? Man sagt, Jesus wolle auf die hohe Würde eines messianischen Lehrgesandten aufmerksam machen, welche der Verräther verscherze:[5]) aber eben dieser negative Gedanke des Verlierens, auf welchen hier Alles ankommt, ist im Texte durch nichts angedeutet. Andere nehmen an, durch die Schilderung

[4]) S. oben, §. 39.

[5]) Paulus, L. J. 1, b, S. 158.

ihres hohen Werthes habe Jesus den durch die Erwähnung des Verräthers niedergeschlagenen Jüngern neuen Muth machen wollen:[6] aber dann durfte er schwerlich unmittelbar darauf wieder vom Verräther fortfahren. Noch Andere vermuthen ausgelassene Mittelglieder:[7] kaum besser, als wenn Kuinöl an ein Glossem aus Matth. 10, 40. denkt, das ursprünglich zu V. 16. gemacht, hierauf aber hieher, an den Schluß des Abschnitts, verwiesen worden sei. Hiebei ist übrigens die Hinweisung auf V. 16. ein brauchbarer Fingerzeig. Auch dieser Vers nämlich, wie der 20te, hat seine Parallele in der Instructionsrede bei Matthäus (10, 24.); waren dem Verfasser des vierten Evangeliums aus dieser einige Stücke auf traditionellem Wege zugekommen: so konnte leicht eines das andere in seiner Erinnerung hervorrufen. V. 16. war von dem *ἀπόςολος* und dem *πέμψας αὐτὸν* die Rede, ebenso hier, V. 20., von denen, welche Jesus senden werde, und dem, der ihn gesandt habe. Freilich jenes, um Demuth zu empfehlen, dieses um zu ermuthigen, also dem Sinne nach nicht zusammenhängend, sondern nur den Worten nach: so daß wir also den Verfasser des vierten Evangeliums, sobald er traditionelle Aussprüche Jesu aus dem Gedächtniß berichtet, demselben Gesetze der Ideenassociation folgen sehen, wie die Synoptiker. Das Natürlichste wäre hiebei zwar gewesen, den 20ten Vers unmittelbar nach dem 16ten zu stellen; indeß der Gedanke an den Verräther drängte sich vor, und der doch nur lexikalisch in der Erinnerung des Evangelisten wiedererweckte V. 20. konnte ja ebensogut auch etwas später stehen.

Die dritte hier in Betracht kommende Stelle, 14, 31., steht zwar noch tiefer als die zuletzt beleuchtete, im Bereich der Leidensgeschichte: kann aber, da sie sich, wie jene, ganz abgesehen von diesem Zusammenhang untersuchen läßt, hier ebenso unbedenklich mitgenommen werden. In dieser Stelle erinnern

---

6) Lücke, 2, S. 478.

7) Tholuck, z. d. St.

die Worte: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν, an das ἐγείρεσθε ἄγωμεν, durch welches Jesus Matth. 26, 46. Marc. 14, 42. seine Jünger auffordert, mit ihm dem Verräther entgegenzugehen. In dem Zusammenhang bei Johannes fallen diese Worte deßwegen auf, weil der in denselben enthaltenen Aufforderung zum Weggehen keine Folge gegeben wird, sondern Jesus, wie wenn er so etwas gar nicht gesagt hätte, unmittelbar (15, 1.) fortfährt: ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ κ. τ. λ., und erst nach lange noch fortgesetzten Reden 18, 1. mit seinen Jüngern aufbricht. Mit seltener Uebereinstimmung jedoch haben die Ausleger der verschiedensten Farben jene Worte dahin erklärt, daß Jesus zwar im Sinne gehabt habe, nunmehr wegzugehen, und sich nach Gethsemane zu begeben, daß ihn aber die Liebe und der Drang, seinen Jüngern noch Mehreres mitzutheilen, festgehalten habe; so sei zwar das Eine, wozu er aufforderte, das ἐγείρεσθε, in Vollzug gekommen, aber stehend im Speisesaale habe er sofort noch weiter gesprochen, bis erst später (18, 1.) auch dem ἄγωμεν ἐντεῦθεν Folge gegeben worden sei.[8]) Die Möglichkeit eines solchen Hergangs wird zugegeben werden müssen, so wie, daß im Andenken eines Jüngers das Bild dieses letzten Abends mit allen seinen Einzelheiten gar wohl so lebhaft sich erhalten haben konnte, daß er auch Jesu Aufstehen und rührendes Verweilen an gehöriger Stelle miterzählte. Aber, wer aus lebendiger Erinnerung heraus berichtete, der mußte gerade das Anschauliche an der Sache, das Aufbrechen, und wie doch noch verweilt wurde, herausheben, nicht aber die bloßen Worte, welche ohne Beifügung jener Umstände durchaus unverständlich bleiben. Auch hier entsteht also die Vermuthung, daß dem vierten Evangelisten eine Reminiscenz aus der evangelischen Tradition aufgestiegen, und von ihm eben da, wo sie ihm einfiel, freilich nicht im besten Zusammenhang, eingefügt worden sei, und dieß wird

---

[8]) Paulus, L. J. 1, b, S. 175; Lücke, Tholuck, Olshausen, z. d. St.; Hug, Einl. in das N. T. 2, S. 209.

ebensobald zur Wahrscheinlichkeit, als sich nachweisen läßt, was ihn gerade hier an jenen Ausspruch erinnern konnte. In den synoptischen Parallelen steht die Aufforderung: ἐγείρεσθε ἄγωμεν, mit der Ankündigung im Zusammenhang: ἰδὲ ἤγγικεν ἡ ὥρα, καὶ ὁ υἱὸς τ. ἀ. παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν — ἰδὲ ἤγγικεν ὁ παραδιδὲς με; also mit der Verkündigung des Nahens der feindlichen Macht, vor welcher sich jedoch Jesus nicht fürchtet, sondern mit jener entschlossenen Aufforderung der Gefahr entgegengeht. Von dem Herannahen einer feindlichen Macht hatte Jesus auch im Zusammenhange der johanneischen Stelle gesprochen, wenn er sagte: ἔρχεται ὁ τẽ κόσμε ἄρχων, καὶ ἐν ἐμοὶ ἐκ ἔχει ἐδέν. Hiebei kann es keinen Unterschied begründen, daß hier die in dem Verräther und den von ihm Geführten wirksame Macht, dort aber der von derselben getriebene Verräther als das sich Nähernde namhaft gemacht ist: sondern, wußte der Verfasser aus der Ueberlieferung, daß Jesus mit der Hinweisung auf die nahende Gefahr ein entschlossenes ἐγείρεσθε ἄγωμεν verbunden hatte, so mußte ihm dieß bei der Erwähnung des feindlich nahenden ἄρχων τẽ κόσμε einfallen, und er fügte, weil er Jesum und seine Jünger noch in der Stadt und im Hause hatte, sie also bis zum Zusammentreffen mit der feindseligen Macht noch eine bedeutende Ortsveränderung vornehmen lassen mußte, dem ἄγωμεν noch das ἐντεῦθεν hinzu. Wie ihm aber dieses traditionelle Dictum nur unwillkürlich in den Gang derjenigen Gedanken, welche er Jesu als Abschiedsreden in den Mund zu legen gedachte, zwischeneingeschlüpft war: so wurde es auch alsbald wieder ignorirt, und dem noch nicht erschöpften Strome der Abschiedsreden nach- wie vorher freier Lauf gelassen.

Sehen wir von hier aus auf die oben noch ausgesetzte Stelle 4, 44. zurück, so zeigt sich nunmehr leicht, wie der Evangelist veranlaßt sein konnte, das Zeugniß von der Mißachtung des Propheten im Vaterland an so wenig passender Stelle einzurücken. Es war ihm aus der Ueberlieferung bekannt, und er scheint es, weil er von einer ungünstigen

Berührung Jesu gerade mit Nazaret nichts wußte, auf Galiläa überhaupt bezogen zu haben. Da ihm ferner eine besondre Scene, durch welche es veranlaßt sein konnte, nicht bekannt war, so brachte er es unter, wo es ihm einmal bei Erwähnung von Galiläa einfiel, auf eine Weise freilich, bei der er sich kaum etwas Bestimmtes gedacht haben dürfte.

Wir haben also das Resultat: So gut dem Verfasser des vierten Evangeliums in den Reden Jesu der Zusammenhang geräth, wo er es mit eigenen Gedanken zu thun hat: so übel ergeht es ihm damit nicht selten, wenn es darauf ankommt, wirkliche, traditionelle Aussprüche Jesu gehörigen Orts einzuschalten. Hier, wo er dieselbe Aufgabe mit den Synoptikern zu lösen hat, geht es ihm auch ebenso wie diesen, ja noch schlimmer, wenn man will, je sparsamer seine ganz anderartige Darstellung für ächtüberlieferte Redetheile Berührungspunkte bot, und je weniger er, sonst aus Einem Gusse zu bilden gewohnt, in solcher musivischen Arbeit bewandert war.

§. 83.

Die neueren Verhandlungen über die Glaubwürdigkeit der johanneischen Reden. Resultat.

Durch die bisherige Untersuchung der Reden Jesu im vierten Evangelium werden wir nun hinreichend ausgerüstet sein, um uns in dem Streite, welcher neuerlich über dieselben geführt worden ist, ein Urtheil zu bilden. Die neuere Kritik nämlich hat diese Reden theils nach ihrer inneren Beschaffenheit, mit Beziehung auf gewisse allgemein anerkannte Maßstäbe der Glaubwürdigkeit, theils nach ihrem äußeren Verhältniß zu andern Reden und Darstellungen, verdächtig gefunden; wogegen es aber nicht an zahlreichen Vertheidigern derselben gefehlt hat.

In Bezug auf die innere Beschaffenheit entsteht die doppelte Frage: entsprechen jene Reden, so wie sie vor uns liegen,

den Gesetzen 1) der Wahrscheinlichkeit, und 2) der Behaltbarkeit? In ersterer Hinsicht wird von den Freunden des vierten Evangeliums bemerkt, seine Reden zeichnen sich durch ein besonderes Gepräge der Wahrheit und Zuverläßigkeit aus, die Gespräche, die es Jesum mit Menschen der verschiedensten Gattungen führen lasse, seien durchaus treue Charakterschilderungen, welche den strengsten Anforderungen der psychologischen Kritik Genüge thun.[1]) Dem ist von der andern Seite entgegengesetzt worden, wie es vielmehr höchst unwahrscheinlich sei, daß einerseits Jesus zu Personen von den verschiedensten Bildungsstufen so ganz auf dieselbe Weise, zu den Galiläern in der Synagoge zu Kapernaum nicht verständlicher, als zu dem διδάσκαλος τȣ̃ Ἰσραὴλ in Jerusalem gesprochen, daß den Inhalt seiner Reden fast durchweg nur die Eine Lehre von seiner Person und deren Erhabenheit gebildet haben, die Form derselben aber wie absichtlich darauf berechnet gewesen sein sollte, die Leute irre zu machen und von ihm zurückzustoßen. Ebenso andrerseits bei den Zuhörern und Mitunterrednern hat man die Angemessenheit ihrer Zwischenreden nicht selten vermißt. Hier ist, wie wir gesehen haben, kein Unterschied zwischen einem samarischen Weibe und dem gebildetsten Pharisäer: dieser so gut wie jene muß die geistig gemeinten Reden Jesu fleischlich mißverstehen, und diese Mißverständnisse sind nicht selten so grell, daß sie allen Glauben übersteigen, jedenfalls aber so einförmig, daß sie einer stehenden Manier ähnlich sehen, in welcher der Verfasser des vierten Evangeliums willkührlich des Contrastes wegen die mit Jesu sich Unterhaltenden gezeichnet zu haben scheint.[2]) Und hienach weiß ich wirklich

---

[1]) Wegscheider, Einleit. in das Evang. Joh. S. 271; Tholuck, Comm. S. 37 f.

[2]) So Eckermann, theol. Beiträge, 5, 2, S. 228; (Vogel) der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht, 1, S. 28 ff., bei Wegscheider, a. a. O. S. 281; Bretschneider Probabil. S. 33. 45.

nicht, was sich diejenigen unter Wahrscheinlichkeit denken, welchen die Reden Jesu bei Johannes das Gepräge derselben zu tragen scheinen.

Was für's Andere die Gesetze der Behaltbarkeit betrifft, so ist man so ziemlich darin einverstanden, daß diejenige Art von Reden, wie sie das johanneische Evangelium, im Unterschiede von den einzeln stehenden oder zusammengereihten Sinnsprüchen und Parabeln der übrigen, berichtet, nämlich zusammenhängende Demonstrationen oder fortlaufende Dialogen, zu demjenigen gehöre, was sich am schwersten behalten und treu wiedergeben läßt.[3] Wenn solche Reden nicht protokollarisch nachgeschrieben werden, so ist für ein treues Wiedergeben nicht zu stehen. Wirklich hat daher Dr. Paulus einmal den Einfall gehabt, es mögen vielleicht bei den Tempel= oder Synagogengerichten zu Jerusalem eine Art von Geschwindschreibern als Protokollisten angestellt gewesen sein, aus deren Acten dann nach Jesu Tode die Christen Abschriften gesammelt hätten,[4] und auf ähnliche Weise meinte Bertholdt, unser Evangelist habe noch bei Lebzeiten Jesu die meisten seiner Reden aramäisch aufgezeichnet, und diese Aufzeichnungen bei der weit späteren Abfassung seines Evangeliums zum Grunde gelegt.[5] So leicht das Unhistorische dieser modernen Hypothesen in die Augen fällt,[6] so wußten ihre Freunde doch mehrere Gründe für dieselben aufzuführen. Die prophetischen Aussprüche Jesu, sagte Bertholdt, welche seinen Tod und seine Auferstehung

---

[3]) de Wette, Einleit. in das N. T. §. 105; Tholuck, Comm. z. Joh. S. 38 f. Glaubwürdigkeit, S. 344 ff.; Lücke, 1, S. 198 f.

[4]) Commentar, 4, S. 275 f.

[5]) Verosimilia de origine evangelii Joannis, opusc. S. 1 ff. und Einleit. in das N. T. S. 1302. ff. Dieser Ansicht gibt Wegscheider, a. a. O. S. 270 ff. Beifall, und auch Hug, 2, 263 f. und Tholuck, Comm. S. 38., glauben die Annahme früherer Aufzeichnungen nicht ganz ausschließen zu dürfen.

[6]) Lücke, 1, S. 192 f.

betreffen, finden sich bei Johannes noch unbestimmter gehalten, zum sicheren Zeichen, daß sie noch vor dem Erfolge niedergeschrieben seien, da sie sonst so gut wie bei den Synoptikern ex eventu näher bestimmt worden sein würden. Wozu wir das verwandte Argument setzen können, durch welches Henke wenigstens die vorzügliche Aechtheit der johanneischen Reden beweisen zu können glaubte, daß nämlich der vierte Evangelist nicht selten dunkle Aussprüche Jesu durch eigene Beisätze, und zwar öfters falsch, erkläre, was die größte Gewissenhaftigkeit im Wiedergeben der Reden Jesu beweise, da er sonst seine Deutungen in die Reden selber würde haben einfließen lassen.[7]) Mit Recht aber ist hiegegen bemerkt worden, die Dunkelheit jener Vorhersagungen im vierten Evangelium sei dem mystischen Geiste des ganzen Werkes völlig angemessen,[8]) und da überdieß, neben der Vorliebe für das Dunkle und Räthselhafte, der Verfasser unsres Evangeliums unläugbar Geschmack besaß, so mußte er auch fühlen, daß eine Prophezeihung nur um so pikanter und glaubwürdiger werde, je dunkler sie vorgetragen ist; weßwegen er, wenn er auch lange erst nach dem Erfolg Voraussagungen desselben Jesu in den Mund legte, doch geneigt sein konnte, sie so unbestimmt zu fassen. Eben daraus erklärt sich auch, warum der Evangelist seine eigenen Erläuterungen mancher dunkeln Aussprüche Jesu gerne in der Form anfügt, daß die Jünger Jesu erst nach seiner Auferstehung oder nach der Ausgießung des Geistes dergleichen Reden verstanden haben (2, 22. 7, 39.); weil nämlich der Gegensatz des Dunkels, in welchem damals die Jünger noch tappten, mit dem nachmals ihnen aufgegangenen Lichte zu den Contrasten gehörte, welche dieses Evangelium durchweg so eifrig verfolgt.

---

[7]) Henke, programm. quo illustratur Joannes apostolus nonnullorum Jesu apophthegmatum et ipse interpres.

[8]) Bretschneider, Probab. S. 14 f.

[9]) A. a. O. S. 199.

Ein Anderes, was Bertholdt für seine Voraussetzung anführt, und worin ihm auch Tholuck beistimmt, ist, daß sich in den johanneischen Reden bisweilen Sätze finden, die weder an sich bedeutend, noch mit dem übrigen Vortrag im Zusammenhang, nur äußerlich durch die Situation veranlaßt gewesen sein können; deren Aufbewahrung mithin nur durch die Annahme der frischesten und unmittelbarsten Aufzeichnung sich erklären lasse; wofür sich jene Kritiker namentlich auf das ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν (14, 31.) berufen. Allein die Entstehung solcher unzusammenhängenden Zwischensätze ist oben von uns auf eine Weise erklärt worden, welche die Hypothese von augenblicklicher Aufzeichnung überflüssig macht.

Mußte man daher auf andre Mittel denken, um sich der Treue der im vierten Evangelium mitgetheilten Reden Jesu zu versichern, und bleibt die oft vorgebrachte allgemeine Berufung darauf, was ein gutes Gedächtniß, namentlich unter einfach lebenden, der Schrift ungewohnten Menschen, leisten könne, im Gebiete der abstracten Möglichkeit stehen, auf welchem, wie auch Lücke bemerkt, [9]) sich immer fast gleichviel für und wider sprechen läßt: so hatte man sich näher an das dem Johannes Eigenthümliche zu halten, und berief sich in dieser Hinsicht auf sein ganz besonders enges Verhältniß zu Jesu als Lieblingsjüngers, auf seine Begeisterung für denselben, welche gewiß auch sein Gedächtniß habe stärken, und Alles, was aus dem Munde des göttlichen Freundes gekommen war, ihm im lebhaftesten Andenken erhalten müssen. [10]) Unerachtet dieses ganz einzige Verhältniß des Johannes zu Jesu eben nur aus dem johanneischen Evangelium erhellt, so ließe sich doch daraus in dem Fall ohne Cirkel auf die Glaubwürdigkeit der von ihm mitgetheilten Reden schließen, wenn dieses Evangelium nur auf solche Fehler angeklagt wäre, welche aus dem unvermeidlichen

---

9) A. a. O. S. 199.

10) Wegscheider, S. 286; Lücke, S. 195 f.

Erbleichen der Erinnerung fließen, weil die positiven Notizen über jenes Verhältniß unmöglich aus dieser bloß negativen Ursache hervorgehen konnten. Da aber der gegen das vierte Evangelium erhobene Verdacht weit über jene Gränze hinaus, auf freie Erdichtung geht: so ist in dieser Hinsicht jene nur johanneische Notiz zur Stütze für die johanneischen Reden unbrauchbar. Doch auch jenes Lieblingsverhältniß zugegeben, so reicht es ebensowenig als die Bemerkung, daß Johannes wahrscheinlich in früher Jugend, wo die Eindrücke sich am tiefsten einprägen, zu Jesu gekommen sei, und daß er auch vom Tode Jesu an immer im Kreise der Erinnerung an denselben gelebt habe, [11]) hin, um wahrscheinlich zu machen, daß Johannes so lange Gedankenreihen und so verwickelte Dialogen bis auf die Zeit hin habe behalten können, in welche die Abfassung seines Evangeliums zu setzen ist. Denn darin sind die Kritiker einverstanden, daß die Beschaffenheit des vierten Evangeliums, sein Bestreben, den gemeinen Glauben der Christen zur Gnosis zu vergeistigen, und dabei manchen indeß hervorgetretenen Verirrungen vorzubeugen, entschieden für eine spätere Abfassung in einer schon reiferen Entwicklungsperiode der Kirche, und somit auch im höheren Alter des Apostels, spreche. [12])

Deßwegen müssen sich die Vertheidiger der in Frage stehenden Reden in letzter Instanz immer auf den übernatürlichen Beistand des den Jüngern verheißenen παράκλητος berufen, welcher dieselben an Alles, was ihnen Jesus gesagt hatte, erinnern sollte. Dieß thut Tholuck mit großer Zuversicht, [13]) Lücke mit einiger Schüchternheit, [14]) und wenn ihn der Tholuck'sche Anzeiger hierüber hart angelassen hat, so

---

[11]) Wegscheider, S. 285. Lücke, a. a. O.

[12]) Lücke, a. a. O. S. 124 f. 175. Kern, über den Ursprung des Ev. Matthäi, in der Tüb. Zeitschrift, 1834, 2, S. 109.

[13]) S. 39.

[14]) S. 197: „Endlich aber, was scheuen wir uns, auch dasjenige anzuführen," u. s. f.

müssen wir ihn darum vielmehr loben, weil in dieser Scheue das richtige Gefühl liegt theils von dem Cirkel, welchen es auch hier immerhin bildet, die Glaubwürdigkeit der johanneischen Reden aus einer eben nur in diesen Reden so vorkommenden Verheißung Jesu zu beweisen (der Matth. 10, 19. f. den Jüngern zugesagte Beistand vor Gericht ist noch lange kein ὑπομιμνήσκειν an die Reden Jesu Joh. 14, 26.), theils von dem Unangemessenen, in einer wissenschaftlichen Untersuchung sich auf populäre Vorstellungen, wie Beistand des heiligen Geistes, zu berufen. Das Gefühl der Unzulänglichkeit einer solchen Berufung zeigt sich auch bei Tholück indirect darin, daß er neben dem Paraklet sich doch noch auf frühzeitige Aufzeichnungen beruft, und bei Lücke ohnehin darin, daß er dennoch die wörtliche Authentie der Reden Jesu bei Johannes aufgibt, und nur auf ihrer Glaubwürdigkeit im Wesentlichen beharrt, aus Gründen, welche übrigens mehr in dem Verhältniß dieser Reden zu andern Darstellungen liegen.

Dieses äußere Verhältniß der Reden Jesu bei Johannes ist selbst wieder ein gedoppeltes, indem sich zur Vergleichung mit denselben theils diejenigen Reden darbieten, welche die Synoptiker Jesu in den Mund legen, theils die Art und Weise, wie der Verfasser des vierten Evangeliums, wo er in eigner Person auftritt, zu reden pflegt.

In ersterer Beziehung hat man die bedeutende Differenz hervorgehoben, welche zwischen den beiderseitigen Reden sowohl dem Inhalt als der Form nach stattfindet. Während Jesus in den drei ersten Evangelien sich auf's Engste an die Bedürfnisse seines hirtenlosen Volks anschließe, und demgemäß bald den verderblichen Satzungen der Pharisäer gegenüber den sittlichen und religiösen Gehalt des mosaischen Gesetzes, bald im Gegensatz gegen die sinnlichen Messiashoffnungen der Zeit das reingeistige Wesen seines Reichs und die Bedingungen des Eintritts in dasselbe auseinandersetze: drehe er sich im vierten Evangelium immer nur, und oft auf unfruchtbar speculative Weise, um die Lehre von seiner Person und höhern Natur, so

daß dem manchfaltigen, bald theoretischen, bald praktischen Inhalt der synoptischen Reden Jesu in den johanneischen ein einseitiger Dogmatismus entgegenstehe. [15]) Daß dieß kein totaler Gegensatz sei, sondern sowohl in den synoptischen Reden johanneischartige Bestandtheile, als umgekehrt, sich finden, wird man besonnenen Kritikern zugeben müssen: [16]) aber auch nur das bedeutende Vorwiegen des dogmatischen Elements auf der einen, des praktischen auf der andern Seite bedarf einer gründlichen Erklärung. Gewöhnlich nimmt man hier den Zweck zu Hülfe, welchen Johannes bei Abfassung seines Evangeliums gehabt haben soll: die drei ersten Evangelien zu ergänzen, und die von ihnen gelassenen Lücken auszufüllen. Allein, wenn doch Jesus bald auf die eine Weise, bald auf die andere sprach, warum nahmen sich die Synoptiker fast durchaus nur die praktisch populären, Johannes fast ohne Ausnahme nur die dogmatisch speculativen Bestandtheile seiner Reden heraus? Jenes weiß man auf eine Weise zu erklären, die an und für sich befriedigen könnte. In der mündlichen Ueberlieferung, bemerkt man, aus welcher die drei ersten Evangelien geflossen seien, habe von den Reden Jesu nur das Einfache und Gemeinverständliche, das Kurzgefaßte und Schlagende, als das Behaltbarste, sich fortpflanzen können, das Tiefere aber und feiner Ausgesponnene verloren gehen müssen. [17]) Daß nun aber der Verfasser des vierten Evangeliums in der Nachlese, welche er nach dieser Voraussetzung anstellte, fast alles jener praktischen Tendenz Angehörige übergeht, da doch gewiß nicht alle Reden Jesu von dieser Art bereits durch die Synoptiker aufbehalten waren, dieß läßt sich doch nur aus einer Vorliebe des Evangelisten für dergleichen Reden erklären, welche nicht allein in dem objectiven Bedürfniß seiner Zeit und Umgebung, sondern auch in der subjectiven Richtung seines eignen Geistes ihren Grund gehabt

---

[15]) Bretschneider, Probab. S. 2. 3. 31 ff.

[16]) De Wette, Einl. in das N. T. §. 103; Hase, L. J. §. 7.

[17]) Lücke, a. a. O. S. 100. Kern, a. a. O.

haben muß. Dieß geben selbst die der Aechtheit dieses Evangeliums günstigen Kritiker zu: [18]) nur glauben sie, jene Vorliebe habe sich bloß negativ durch Weglassen, nicht aber auch positiv durch Zusetzen geäußert.

In formeller Hinsicht ist auf die Differenz zwischen der gnomischen oder parabolischen Form der Belehrungen Jesu bei den Synoptikern, und der dialektischen bei Johannes aufmerksam gemacht worden. [19]) Die Parabel nun allerdings fehlt dem oben Bemerkten zufolge im vierten Evangelium ganz, und man muß sich wundern, da doch Lukas neben Matthäus noch so manches schöne Gleichniß eigen hat, wie nicht Johannes nach beiden noch eine bedeutende Nachlese zu machen gewußt haben sollte? Daß es an einzelnen Gnomen und Sentenzen, welche den synoptischen ähnlich sind, im vierten Evangelium nicht durchaus fehle, müssen wir zwar zugeben: aber ebenso sollte man von der andern Seite eingestehen, daß im Ganzen für einen palästinischen Volkslehrer jener vorwiegend gnomische und parabolische Vortrag, den ihm die Synoptiker leihen, besser als der dialektische bei Johannes passe. [20])

Entscheidend aber ist nun das Verhältniß der Reden Jesu bei Johannes zu der eigenen Denk- und Schreibart des Evangelisten. Hier nämlich haben wir eine Aehnlichkeit zwischen beiden gefunden, [21]) welche sich, da auch die Reden Dritter, namentlich des Täufers, in diesem Evangelium den gleichen Ton haben, nicht durch die Voraussetzung erklären läßt, der Jünger habe sich ganz in die Denk- und Redeweise des Meisters hineingebildet, [22]) sondern nur daraus, daß der Evangelist

---

18) Wie Tholuck, a. a. O.

19) Bretschneider, a. a. O.

20) De Wette, a. a. O. §. 105.

21) Vgl. hiezu Schulze, der schriftst. Charakter und Werth des Johannes. 1803.

22) So Stronck — de doctrina et dictione Joannis apostoli, ad Jesu magistri doctrinam dictionemque exacte composita. 1797.

der in seiner Schrift redenden Hauptperson seine eigene Sprache geliehen hat. Wenn der neueste Commentator des Johannes dieß nicht bloß von der Färbung des Ausdrucks anerkennt, sondern auch in Bezug auf den Inhalt da und dort erläuternde Erweiterungen des Evangelisten zu finden glaubt, welcher, wie er sich ausdrückt, in den längeren und schwierigeren Reden Jesu seine Hand dazwischen habe: [23]) so fragt sich, da der Evangelist dieß nicht ausdrücklich anzeigt, was uns versichern kann, daß nicht allenthalben seine Hand im Spiele, ja, daß nicht alle Reden, die er mittheilt, nur Gebilde seiner eigenen Hand seien? Der Ton und Ausdruck gibt keinen Fingerzeig, da dieser durchweg sich gleich, und eingestandnermaßen von ihm geliehen ist; der Inhalt ebensowenig, denn der ist ebenfalls, wo der Evangelist selber redet, kein wesentlich andrer, als wo er Jesum reden läßt: wo liegt also die Bürgschaft, daß nicht, wie der Verfasser der Probabilien angenommen hat, die Reden Jesu vom vierten Evangelisten frei fingirt sind?

Lücke führt einige Punkte auf, welche bei dieser Annahme unerklärlich wären. [24]) Erstlich das fast wörtliche Zusammentreffen des Johannes mit den Synoptikern in einzelnen Aussprüchen Jesu. Allein da der vierte Evangelist doch innerhalb der christlichen Gemeinde stand, so muß ihm auch eine Ueberlieferung zu Gebot gestanden haben, aus welcher er, wenn er auch im Ganzen freibildend verfuhr, doch einzelne markirte Aussprüche ziemlich unverändert schöpfen konnte. Das Andre, was Lücke vorbringt, besagt noch weniger. Daß nämlich Johannes, wenn er einmal Lust und Talent hatte, Reden Jesu zu erdichten, noch häufiger längere Reden eingemischt haben müßte; daß die Abwechslung kürzerer Aussprüche mit längeren Vorträgen bei jener Voraussetzung unerklärlich sei; dieß folgt doch nur dann, wenn man den Verfasser des vierten Evangeliums als einen Geschmacklosen sich vorstellt, welchem sein Gefühl

---

[23]) Lücke, Comm. z. Joh. 1, S. 200 f.

[24]) A. a. O. S. 199.

nicht sagte, daß zu der einen Veranlassung zwar eine längere, zu der andern aber eine kürzere Rede sich schicke, und daß überhaupt eine Abwechslung von ausführlichen Vorträgen und concisen Sentenzen den besten Eindruck hervorzubringen geeignet sei. Gewichtiger ist, was Paulus bemerkt, wenn der vierte Evangelist die Reden Jesu frei componirt hätte, so würde er mehr von seinen eigenen, im Prologe geäußerten Ansichten hineingebracht haben, wogegen nun die Gewissenhaftigkeit, mit welcher er sich enthalte, seine Logologie Jesu in den Mund zu legen, ein Beweis für die Treue sei, mit welcher er sich in Aufzeichnung jener Reden an das Gegebene gehalten habe.[25] Allein der wesentliche Inhalt der Lehre des Prologs ist in den folgenden Reden Jesu enthalten; der Form derselben aber als Logologie war sich der Verfasser zu bestimmt als einer Jesu fremden bewußt.

Bleibt es somit dabei, daß wir an den johanneischen Reden Jesu im Ganzen freie Compositionen des Evangelisten haben; ist aber oben zugegeben worden, daß er manches Dictum Jesu aus der ächten Ueberlieferung geschöpft habe: so möchten wir das Letztere doch nicht weit über diejenigen Stellen hinaus ausdehnen, bei welchen es sich durch synoptische Parallelen wahrscheinlich machen läßt. Wie nämlich im Gedächtniß behaltene Reden eines Andern sich in der Aufzeichnung gestalten, sehen wir an den drei ersten Evangelien: indem sie aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange kommen, und in immer kleinere Stücke zersplittern, verlieren diese doch ihre Gediegenheit und Härte nicht, und geben, wenn sie wieder gesammelt werden, den Anblick einer Mosaikarbeit, in welcher der Zusammenhang der Theile ein bloß äußerer, und jeder eigentliche Uebergang ein Sprung ist. Die Reden Jesu im vierten Evangelium bieten gerade die umgekehrte Erscheinung dar. Die milden, nur wegen der mystischen Tiefe des Sinnes, in welcher sie liegen, bisweilen dunkeln

---

[25]) In der Recens. der zweiten Aufl. von Lücke's Commentar, im Lit. Blatt der allgem. Kirchenzeitung 1834, No. 18.

Uebergänge, wo sich ein Gedanke aus dem andern herausspinnt, und der folgende Satz so häufig nur eine erläuternde Umbildung des vorhergehenden ist,[26]) verrathen eine weiche, widerstandlose Masse, wie niemals die überlieferte fremde Rede, sondern nur der eigene Gedankenvorrath demjenigen sich darbietet, der ihn frei und selbstständig in Worte faßt. Das Ueberlieferte an diesem Gedankenvorrath können ebendeßwegen, jene auch bei den früheren Evangelisten sich findenden Aussprüche abgerechnet, nicht sowohl bestimmte, in sich geschlossene Dicta Jesu, als vielmehr nur gewisse Grundgedanken seiner Reden, übrigens in alexandrinischem oder überhaupt hellenistischem Geiste weitergebildet, gewesen sein, namentlich die Begriffsgruppen von *πατὴρ* und *υἱὸς*, von *φῶς* und *σκότος*, *ζωὴ* und *θάνατος*, *ἄνω* und *κάτω*, *σὰρξ* und *πνεῦμα*, ferner einige symbolische Bezeichnungen, wie *ἄρτος τῆς ζωῆς*, *ὕδωρ ζῶν*, welche nebst andern ähnlichen die Factoren bilden, durch deren verschiedene Zusammensetzung von geschickter Hand sämmtliche Reden Jesu bei Johannes, übrigens eben dieser einfachen Grundbestandtheile wegen nicht ohne eine gewisse Einförmigkeit, sich construiren ließen.

---

[26]) Treffender kann man diese Eigenthümlichkeit der johanneischen Reden nicht bezeichnen, als Erasmus in der seiner Paraphrase vorausgeschickten Epist. ad Ferdinandum: Habet Joannes suum quoddam dicendi genus, ita sermonem velut ansulis ex sese cohaerentibus contexens, nonnunquam ex contrariis, nonnunquam ex similibus, nonnunquam ex iisdem subinde repetitis, — — ut orationis quodque membrum semper excipiat prius, sic ut prioris finis sit initium sequentis etc.

Achtes Kapitel.

Begebenheiten aus dem öffentlichen Leben Jesu.

(mit Ausschluß der Wundergeschichten.)

---

§. 84.

Vergleichung der Erzählungsweise der verschiedenen Evangelisten im Allgemeinen.

Vergleichen wir, ehe wir uns zur Betrachtung des Einzelnen wenden, zuvor den allgemeinen Charakter und Ton der Geschichtserzählung in den verschiedenen Evangelien: so treten hier Differenzen theils zwischen Matthäus und den beiden andern Synoptikern, theils zwischen sämmtlichen drei ersten Evangelisten und dem vierten hervor.

Unter den Vorwürfen, mit welchen die neuere Kritik das Matthäusevangelium überhäuft hat, nimmt eine Hauptstelle der des Mangels an Anschaulichkeit, an individualisirender Lebendigkeit ein; ein Mangel, aus welchem man, da sich sonst der Augenzeuge gerade im Wiedergeben des Bestimmten und Einzelnen zeige, schließen zu dürfen glaubte, der Verfasser sei kein Augenzeuge gewesen. [1]) Und gewiß, wenn man in diesem

---

[1]) Schulz, über das Abendmahl, S. 303 ff. Sieffert, über den Urspr. S. 58. 73, u. s. f. Schneckenburger, über den Urspr. S. 73.

Evangelium die Unbestimmtheit seiner Zeit-, Orts- und Personalangaben, das so häufig wiederkehrende τότε, παράγων ἐκεῖθεν, ἄνθρωπος u. dgl. liest; wenn man an die zahlreichen Angaben in Bausch und Bogen, wie, daß Jesus alle Städte und Flecken durchzogen (9, 35. 11, 1. vgl. 4, 23.), daß man ihm alle Kranke gebracht, und er sie alle geheilt habe (4, 24 f. 14, 35 f. vgl. 15, 29 ff.), und endlich an die trockene Kürze auch so mancher einzelnen Erzählungen sich erinnert: so wird man die Behauptung dieser Kritik nicht mißbilligen können, das Alles sehe ganz so aus, wie wenn vor geraumer Zeit geschehene Begebenheiten durch lange mündliche Ueberlieferung sich mehr und mehr in's Allgemeine und Unbestimmte umgeformt hätten. Doch zwingend ist allerdings dieser Beweis für sich noch nicht, indem auf die meisten Fälle die Bemerkung Anwendung finden wird, daß auch einem Augenzeugen möglicherweise die Gabe anschaulicher Darstellung fehlen könne. [2])

Nun aber wird von der neueren Kritik Matthäus nicht bloß an diesem reinen Maßstabe des von einem Augenzeugen zu Erwartenden, sondern auch an dem gegebenen der Darstellung seiner Mitevangelisten gemessen. Unter diesen findet man nicht nur ohnehin den Johannes, theils in den wenigen Parallelen, theils in seiner ganzen Darstellungsweise, dem Matthäus an Anschaulichkeit entschieden überlegen; sondern auch die beiden andern Synoptiker, vorzüglich Markus, geben, wie man behauptet, in der Regel eine weit klarere und vollständigere Darstellung. [3]) Die Sache verhält sich wirklich so, und man sollte sie nicht mehr läugnen. Was das vierte Evangelium betrifft, so fehlen zwar natürlich auch ihm allgemeine Zusammenfassungen, wie, daß Jesus während des Festes viele Zeichen gethan, und daher Viele an ihn geglaubt haben (2, 23. f.), und andere dergleichen (3, 22. 7, 1.), nicht; auch die

---

[2]) Olshausen, b. Comm. 1, S. 15.

[3]) S. die obengenannten Kritiker an mehreren Orten; auch Hug, Einl. in das N. T. 2, S. 212 ff.

Personen bezeichnet es nicht selten unbestimmt: doch einigemale gibt es, wo Matthäus nur von Einem oder Einigen spricht, die Namen an (12, 3. 4. vgl. mit Matth. 26, 7. 8. und 18, 10. vgl. mit Matth. 26, 51.; auch 6, 5. ff. mit Matth. 14, 16. f.); in Bezug auf das Local weiß man in der Regel genau, in welcher Ortschaft oder Gegend eine Begebenheit vorgefallen; von der fleißigen Chronologie dieses Evangeliums ist schon oben die Rede gewesen, und was die Hauptsache ist, seinen Erzählungen ist eine Anschaulichkeit und Lebendigkeit eigen, welche man, wie sie sich z. B. in der Erzählung vom Blindgebornen und von der Wiedererweckung des Lazarus zeigt, im ersten Evangelium vergeblich sucht. Auch bei den zwei mittlern Evangelisten fehlt es an unbestimmten Bezeichnungen der Zeit (z. B. Marc. 8, 1. Luc. 5, 17. 8, 22.), des Ortes (Marc. 3, 13. Luc. 6, 12.) und der Personen (Marc. 10, 17. Luc. 13, 23.) nicht; ebensowenig an Angaben, daß Jesus alle Städte bereist und alle Kranke geheilt habe (Marc. 1, 32. ff. 38. f. Luc. 4, 40. f.): nicht selten jedoch finden sich bei ihnen die von Matthäus nur allgemein angegebenen Verhältnisse individualisirt, indem nicht allein Lukas, wie wir schon gesehen haben, von Reden Jesu die bei Matthäus verschwiegene besondere Veranlassung hervorhebt, sondern er und Markus auch Personen, welche jener nur unbestimmt zu bezeichnen weiß, bei Amt oder Namen nennen (Matth. 9, 18. Marc. 5, 22. Luc. 8, 41. Matth. 19. 16. Luc. 18, 18. Matth. 20, 30. Marc. 10, 46.); vor Allem aber in anschaulicher Schilderung der einzelnen Begebenheiten ist Lukas und noch mehr Markus dem Matthäus entschieden überlegen: man vergleiche nur von dem bereits Vorgekommenen die Erzählungen des Matthäus und des Markus von der Hinrichtung des Täufers (Matth. 14, 3. ff. Marc. 6, 17. ff.), und von dem noch nicht Dagewesenen vor Allem die Erzählung von dem (oder den) Besessenen aus Gadara (Matth. 8, 28. ff. parall.).

Daraus hat nun die neueste Kritik für den Verfasser des vierten Evangeliums eine Bestätigung seiner angeblichen

Augenzeugenschaft, für die der beiden mittleren Evangelien wenigstens so viel entnehmen zu können geglaubt, daß sie den Thatsachen näher als der erste Evangelist gestanden haben müssen. Allein auch zugegeben, daß keiner, der durchweg nicht anschaulich erzählt, ein Augenzeuge sein könne: so folgt daraus doch nicht, daß alle anschaulich Erzählenden Augenzeugen sind; sondern nur daß einige. Wie deßwegen überall, wo über denselben Gegenstand ein ausführlicherer und ein kürzerer Bericht vorhanden ist, die Meinungen getheilt sein können, ob jener oder dieser der ursprüngliche sei: [4]) so hat man insbesondere in Bezug auf solche Berichte, bei welchen eine Einmischung der Ueberlieferung anzunehmen ist, eine zwiefache Thätigkeit derselben zu unterscheiden: die eine, vermöge welcher sie das Bestimmte der concreten Wirklichkeit in ein Unbestimmtes, das Individuelle in ein Allgemeines, verflüchtigt; und die andere, nicht minder wesentliche, an die Stelle der verlorengegangenen geschichtlichen Wirklichkeit eine willkürliche Ausmalung treten zu lassen. [5]) Schreibt man nun die Unbestimmtheit in der Darstellung des Matthäusevangeliums auf Rechnung der ersteren Function der Sage, so fragt es sich: darf man die Bestimmtheit und Anschaulichkeit in den übrigen ohne Weiteres als Zeichen zum Grunde liegender Autopsie betrachten, und muß man nicht vielmehr zusehen, ob sie nicht aus jener zweiten Function der Sage abzuleiten sei? [6]) Daß man das Erstere so entschieden voraussetzt, ist in der That nur ein Nachgeschmack der altorthodoxen Ansicht, daß unsere sämmtlichen Evangelien unmittelbar, oder wenigstens durch eine reine Vermittlung, von Augenzeugen herrühren. Dieser Voraussetzung

---

[4]) Vgl. Saunier, über die Quellen des Markus, S. 42 ff.

[5]) Kern, über den Urspr. des Ev. Matth. a. a. O. S. 70 ff.

[6]) Zusehen, ob nicht —? nicht für entschieden annehmen, daß —; womit die Beschuldigungen der Gegner, daß ich sowohl die Kürze als auch die Ausführlichkeit der Berichte als Beweise für deren mythischen Charakter benütze, von selbst sich erledigen.

hat die neuere Kritik ihre Allgemeinheit benommen, und die Möglichkeit, daß eines oder das andere unserer Evangelien durch mündliche Ueberlieferung alterirt sein möge, eingeräumt. Dabei nimmt sie nicht ohne Wahrscheinlichkeit an, daß ein Evangelium, dessen Schilderungen fast durchaus der Anschaulichkeit ermangeln, nicht von einem Augenzeugen in oben bezeichneter Weise herrühren könne, sondern in der Ueberlieferung gelitten haben müsse. Daß nun aber die übrigen, ausführlicher und anschaulicher erzählenden Evangelien auf Augenzeugenschaft beruhen, folgt nur unter der Voraussetzung, daß unter unseren Evangelien jedenfalls etliche autoptische seien. Denn allerdings, wenn unter mehreren Erzählungen beiderlei vorausgesetzt werden: so sind die anschaulicheren mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auf Augenzeugen zurückzuführen. Allein jene Voraussetzung selbst hat lediglich den subjectiven Grund, daß von der alten Annahme lauter unmittelbar oder mittelbar autoptischer Berichte leichter zu der beschränkten Einräumung zu gelangen war, daß vielleicht einem, als zu der allgemeinen, daß möglicherweise auch allen dieser Charakter abgehen möge. Consequenterweise aber fällt mit der orthodoxen Ansicht vom Kanon die Voraussetzung rein autoptischer Berichte nicht bloß für ein oder das andre, sondern für sämmtliche Evangelien weg; es muß die Möglichkeit des Gegentheils bei allen vorausgesetzt, und, wie es sich wirklich verhalte, erst aus der Beschaffenheit der Berichte, in Vergleichung mit den äußeren Zeugnissen, ermittelt werden. Von diesem Standpunkte, dem einzig kritischen, die Sache angesehen, ist es nun, bei der in der Einleitung erwogenen Beschaffenheit der äußeren Zeugnisse, ebensowohl möglich, daß die drei übrigen Evangelisten die Anschaulichkeit, die sie vor Matthäus voraushaben, einer weiteren Ausschmückung durch die Sage, als daß sie dieselbe einem näheren Verhältnisse zur ursprünglichen Augenzeugenschaft verdanken.

Sehen wir in dieser Beziehung, um nichts vorwegnehmen zu müssen, auf die bereits gewonnenen Ergebnisse zurück: so ist uns die bestimmtere Bezeichnung der Veranlassungen zu

manchen Reden Jesu, wie wir sie bei Lukas dem Matthäus gegenüber fanden, nicht selten als spätere Zuthat erschienen; die Nennung bestimmter Personen bei Markus (13, 3. vgl. 5, 37. Luc. 8, 51.) schien uns auf einem eigenen Schlusse des Berichterstatters zu beruhen; nunmehr aber, im Eingange zu den einzelnen Erzählungen, wo wir stehen, wollen wir die schon erwähnten allgemeinen Anfangs-, Schluß- und Uebergangsformeln der verschiedenen Evangelien aus dem angegebenen Gesichtspunkte noch betrachten. Hier nämlich finden wir zwischen Matthäus und den übrigen Synoptikern den Unterschied der größeren und geringeren Anschaulichkeit auf eine Weise ausgeprägt, welche uns am besten belehren kann, was es mit dieser Anschaulichkeit auf sich hat.

Wenn Matthäus (8, 16. f.) nur allgemein angibt, daß am Abende nach der Heilung der Schwiegermutter des Petrus viele Dämonische zu Jesu gebracht worden seien, welche er, sammt andern Kranken, alle geheilt habe: so setzt Markus (1, 32.) höchst anschaulich, wie wenn er es selbst gesehen hätte, hinzu, daß die ganze Stadt sich vor der Thüre des Hauses, in welchem Jesus war, versammelt habe; ein andermal läßt er so viel Volks zusammenströmen, daß es das ganze Vorhaus sperrte (2, 2.); zwei weitere Male macht er das Getümmel so groß, daß Jesus und seine Jünger nicht zum Essen kommen können (3, 20. 6, 31.), und Lukas läßt gar einmal Myriaden Volks zusammenkommen, in solchem Gedränge, *ὥςε καταπατεῖν ἀλλήλȣς* (12, 1.). Alles höchst anschauliche Züge offenbar, aber deren Mangel dem Matthäus schwerlich zum Nachtheil gereichen kann; denn sie sehen durchaus subjectiven Ausmalungen ähnlich, wie sie nach Schleiermacher's Bemerkung [7]) namentlich der Erzählung des Markus nicht selten ein fast apokryphisches Ansehen geben. Wenn dann in detaillirten Erzählungen, wie uns im Folgenden die Beispiele zahlreich genug

---

[7]) Ueber den Lukas, S. 74 u. sonst.

vorkommen werden, während Matthäus einfach wiedergibt, was Jesus bei einer gewissen Gelegenheit gesprochen, die beiden andern uns auch von dem Blicke zu sagen wissen, mit welchem er das Gesprochene begleitet habe (Marc. 3, 5. 10, 21. Luc. 6, 10.); wenn von einem blinden Bettler bei Jericho Markus uns den Namen und Vaternamen anzuführen sich beeifert (10, 46.): so können wir bereits ahnen, was uns die Untersuchung der einzelnen Erzählungen bestimmter zeigen wird, daß wir hier jene andre Function der Ueberlieferung vor uns haben, welche wir mit Einem Worte die ausmalende nennen können. Ob nun diese Ausmalung noch in der mündlichen Sage allmählig von selbst entstanden, oder als absichtliche Zuthat der Aufzeichner unsrer Evangelien anzusehen sei, darüber läßt sich streiten, und höchstens in Bezug auf einzelne Stellen bis zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit kommen: jedenfalls indessen steht nicht bloß eine durch eigene Zuthat des Referenten ausgeschmückte Erzählung der ursprünglichen Wahrheit ferner als eine von solchem Zusatz freie, sondern auch die Sage selbst scheint eher in früheren Perioden ihrer Bildung kurz und nur auf Hervorhebung der Hauptmomente, seien diese nun Dicta oder Facta, gerichtet zu sein, später aber sich mehr auf gleichmäßige Veranschaulichung aller, auch der Nebenzüge, zu legen, als umgekehrt: so daß auch in dieser Hinsicht das nähere Verhältniß zur Wahrheit auf Seiten des ersten Evangeliums bliebe.

Wie die Differenz größerer oder geringerer Anschaulichkeit der Schluß- und Uebergangsformeln mehr zwischen Matthäus und den übrigen Synoptikern stattfindet: so eine andre Differenz in Bezug auf jene Formeln zwischen sämmtlichen Synoptikern und Johannes. Während nämlich die meisten synoptischen Erzählungen aus dem öffentlichen Leben Jesu panegyrisch auslaufen: so bei Johannes die meisten, so zu sagen, polemisch. Zwar berichten auch die drei ersten Evangelisten nicht selten schließlich von dem Anstoße, den Jesus bei Engherzigen erregt, und von den Anschlägen, welche seine Feinde gegen ihn

gemacht haben (Matth. 8, 34. 12, 14. 21, 46. 26, 3 f. Luc. 4, 28 f. 11, 53 f.), und umgekehrt schließt auch der vierte einige Rede- und Wunderacte mit der Bemerkung, daß dadurch Viele an ihn glaubig geworden seien (2, 23. 4, 39. 53. 7, 31. 40 f. 8, 30. 10, 42. 11, 45.). Doch aber herrschen bei jenen für die Zeit vor dem jerusalemischen Aufenthalte Jesu im Ganzen Formeln vor, wie daß weit und breit der Ruf Jesu erschollen sei (Matth. 4, 24. 9, 26. 31. Marc. 1, 28. 45. 5, 20. 7, 36. Luc. 4, 37. 5, 15. 7, 17. 8, 39.); daß das Volk seine Lehre bewundert (Matth. 7, 28. Marc. 1, 22. 11, 18. Luc. 19, 48. u. s. w.), seine Wunderthaten angestaunt habe (Matth. 8, 27. 9, 8. 14, 33. 15, 31. u. s.), und deßwegen ihm allenthalben nachgezogen sei (Matth. 4, 25. 8, 1. 9, 36. 12, 15. 13, 2. 14, 13. u. s.): im vierten Evangelium dagegen findet sich häufiger die Bemerkung, die Juden haben Jesu nach dem Leben getrachtet (5, 18, 7, 1.); die Pharisäer haben ihn festnehmen wollen, oder Diener ausgesendet, ihn zu greifen (7, 30. 32. 44. vgl. 8, 20. 10, 39.); es seien Steine gegen ihn aufgehoben worden (8, 59. 10, 31.); und selbst in den meisten jener Stellen, wo von einer günstigen Stimmung des Volkes berichtet wird, stellt dieß der vierte Evangelist so dar, daß nur ein Theil des Volkes so gestimmt gewesen sei, ein anderer aber auf die entgegengesetzte, feindselige Weise (7, 11—13). Besonders gerne aber macht er bemerklich, wie vor der letzten Katastrophe alle List und Gewalt der Feinde Jesu vergeblich gewesen sei, weil ἡ ὥρα αὐτȣ̃ noch nicht gekommen war (7, 30. 8, 20.); daß die mehrmals gegen ihn ausgeschickten Schergen, überwältigt von der Macht seiner Rede und der Erhabenheit seiner Person, jedesmal wieder unverrichteter Sache abgezogen seien (7, 32. 44 ff.); daß Jesus durch die erbitterten Rotten unversehrt hindurchgeschritten sei (8, 59. 10, 39. vgl. hiezu Luc. 4, 30.). Gewiß ist, wie schon oben bemerkt, hier nicht an ein natürliches, sondern nur an ein solches Entkommen zu denken, worin Jesu höhere Natur, seine Unverletzlichkeit, so lange er nicht selbst

sein Leben lassen wollte, sich bewährte. Dieß gibt aber zugleich Licht über den Zweck, welchen der vierte Evangelist bei der besondern Hervorhebung dieser Züge hat: sie helfen ihm nämlich die Zahl jener Contraste vermehren, mittelst welcher er in seiner ganzen Schrift die Person und Würde Jesu zu heben sucht. Wie im Gegensatz gegen den rohen Unverstand der Juden Jesu tiefe Weisheit als des göttlichen λόγος nur um so glänzender leuchtete: so erschien seine Güte der verstockten Bosheit seiner Feinde gegenüber in um so rührenderem Lichte; das Bedeutende seiner Erscheinung hob sich, je mehr Streit unter dem Volke über ihn war; und seine Macht, als dessen, der das Leben in ihm selber hatte, trat um so ehrfurchtgebietender hervor, je öfter seine Feinde und deren Werkzeuge ausgingen, ihn zu greifen, aber wie durch eine höhere Macht gebunden, keine Hand an ihn zu legen vermochten, je unbegreiflicher er selbst durch die Reihen der zu seinem Untergang gerüsteten Widersacher unverletzt hindurchging. So sehr man also dem vierten Evangelisten gerade auch dieß nachrühmt, daß die Opposition der pharisäischen Partei gegen Jesum nur durch ihn in ihrer Entstehung und allmähligen Steigerung anschaulich werde: so entsteht doch eben hier gar sehr die Frage, ob dieser Pragmatismus ein natürlicher oder ein gemachter sei? Etwas Gemachtes ist jedenfalls daran, indem das bezeichnete Evangelium den Grund, warum die Feinde Jesu so lange nichts gegen ihn ausrichteten, auf die beschriebene Weise im Uebernatürlichen sucht; wogegen die Synoptiker mit ächtem Pragmatismus den natürlichen Grund hervorheben, daß die jüdischen Hierarchen das Volk haben fürchten müssen, welches Jesu als einem Propheten angehangen habe (Matth. 21, 46. Marc. 12, 12. Luc. 20, 19.). Folgte somit der vierte Evangelist seinem dogmatischen Interesse so weit, daß er dem für Jesum unschädlichen Ausgang jener früheren Nachstellungen und Angriffe willkührlich einen Grund unterschob, wie er ihm eben paßte: wer bürgt uns dann dafür, daß er nicht auch — so wie wir ihn bereits kennen — jenem Interesse zulieb ganze

Scenen der Art frei veranstaltet hat? Nicht als ob es unwahrscheinlich wäre, daß der letzten Katastrophe des Schicksals Jesu manche vergebliche Anschläge und Angriffe seiner Feinde vorangegangen seien: nur das können wir nicht wissen, ob diese Auftritte gerade diejenigen und so beschaffen waren, wie das johanneische Evangelium uns berichtet.

§. 85.

Einzelne Anekdotengruppen. Beschuldigung eines Bundes mit Beelzebul und Zeichenforderung.

Unsrer kritischen Absicht zufolge werden uns hier nur solche Erzählungen interessiren, bei welchen der Einfluß der Sage sich nachweisen läßt, und da dieser sich vornehmlich auch darin zeigt, daß eine Erzählung durch die andre alterirt, oder gar die eine in der andern bloß variirt ist, so werden wir, zumal uns die Chronologie ihre Dienste versagt hat, die in Betracht kommenden Anekdoten nach ihrer Verwandtschaft zusammenstellen.

So, um bei dem Einfacheren zu beginnen, hat schon Schulz darüber sich beschwert, daß Matthäus von zwei Fällen erzähle, in welchen Jesu ein Bündniß mit Beelzebul vorgeworfen, und ein Zeichen von ihm verlangt worden sei: was beides Markus und Lukas je nur Einmal geschehen lassen. [1]) Was jenen Vorwurf betrifft, so hat das erstemal (Matth. 9, 32 ff.) Jesus einen Dämonischstummen geheilt: darüber verwundert sich das Volk, die Pharisäer aber bemerken, er treibe die Dämonen aus durch den ἄρχων der Dämonen. Daß Jesus etwas darauf erwiedert hätte, davon meldet hier Matthäus nichts. Das zweitemal (12, 22 ff.) ist es ein dämonischer Blindstummer, welchen Jesus heilt, worüber wieder das Volk erstaunt, die Pharisäer aber äußern, er thue dieß durch Hülfe des Beelzebul,

---

[1]) A. a. O. S. 311.

des ἄρχων der Dämonen, worauf sofort Jesus das Absurde dieser Beschuldigung aufdeckt. Daß nun jene Beschuldigung gegen Jesum bei seinen Dämonenaustreibungen zu wiederholten Malen erhoben worden sei, ist an sich ganz wohl glaublich. Nur dieß macht bedenklich, daß der Dämonische, welcher jene Aeußerung veranlaßte, beidemale ein κωφὸς (nur das einemal noch τυφλὸς dazu) gewesen sein soll. Der Dämonischen waren doch so vielerlei, alle Arten von Krankheiten wurden dem Einflusse böser Geister zugeschrieben: warum soll nicht auch an die Heilung eines Besessenen andrer Art, sondern zweimal an die eines dämonisch Stummen, besagte Beschuldigung sich geknüpft haben? Die Schwierigkeit vergrößert sich, wenn wir die Erzählung des Lukas (11, 14 f.) dazunehmen, welche, was die vorangestellte Beschreibung des Hergangs betrifft, der ersten, nicht der zweiten bei Matthäus entspricht: denn wie dort, ist auch bei Lukas der Dämonische nur stumm: genau mit derselben Formel wird seine Heilung, und ebenso entsprechend die Verwunderung des Volkes ausgedrückt; in welchen Beziehungen allen die zweite Erzählung des Matthäus der des Lukas weit ferner steht. Nun verbindet aber Lukas mit der Heilung dieses Stummen, welche Matthäus von Seiten Jesu still vorübergehen läßt, dieselben Reden Jesu, wie Matthäus mit der Heilung seines Blindstummen: so daß Jesus bei diesen zwei aufeinander gefolgten Fällen das Gleiche müßte geredet haben. Dieß geht über das Wahrscheinliche zu weit hinaus, und verbunden mit der Unwahrscheinlichkeit einer zweimaligen gleichen Beschuldigung gerade bei Gelegenheit eines dämonisch Stummen, führt es von selbst auf die Frage, ob hier nicht ein und derselbe Vorfall sich in der Sage verdoppelt haben möge? Wie dieß zugegangen sein kann, darüber gibt uns Matthäus selbst Aufschluß, indem er den Dämonischen das einemal nur einfach stumm, das andremal zugleich blind sein läßt. Eine auffallende Kur mußte es wohl sein, an welche sich theils jene Bewunderung des Volks, theils dieser verzweifelte Angriff der Feinde Jesu knüpfte: bald mag daher

für das geheilte Subject die bloße Stummheit nicht genügt haben, und es in der steigernden Sage auch noch des Gesichtes beraubt worden sein. Ging nun aber neben dieser neuen Formation der Sage auch noch die ältere her: was Wunder, wenn ein mehr gewissenhafter als kritischer Sammler, wie der Verfasser des ersten Evangeliums, beides als verschiedene Geschichten neben einander aufnahm, nur daß er, um die Wiederholung zu vermeiden, das einemal die Reden Jesu wegließ.[2]) Schnitt Matthäus 9, 34. die Rede Jesu weg, so konnte er auch die Zeichenforderung, welche eine Abfertigung von Seiten Jesu erforderte, erst bei seiner zweiten Erzählung von der Beschuldigung wegen Beelzebuls damit verbinden, und auch in diesem Stücke ist Lukas, welcher die Zeichenforderung gleichfalls an jene Beschuldigung knüpft, mit der späteren Stelle des Matthäus parallel.[3]) Nun aber hat Matthäus

[2]) Wie Schleiermacher (S. 175.) von der Rede über die Blasphemie des πνεῦμα ἅγιον bei Matthäus (12, 31 f.), welche sich an das vorangegangene ἐγὼ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια (V. 28.) trefflich anschließt, den Zusammenhang vermissen kann, ist doch immer noch erklärlicher, als daß er (S. 185 f.) diesen Ausspruch bei Lukas (12, 10.) besser eingefügt findet. Denn zwischen dem hier vorangeschickten Satze, daß, wer des Menschen Sohn vor den Menschen verläugne, von ihm vor den Engeln verläugnet werden werde, und dem in Rede stehenden findet doch kein anderer Zusammenhang statt, als daß das ἀρνεῖσθαι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου dem Referenten das εἰπεῖν λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου in Erinnerung brachte. Hiefür ist die Probe, daß nun zwischen diesem Ausspruch und dem folgenden, daß seinen Jüngern vor Gericht das Nöthige durch das πνεῦμα ἅγιον werde eingegeben werden, die Verbindung ebenso äußerlich durch den Ausdruck πνεῦμα ἅγιον vermittelt ist. Was bei Matthäus (V. 33—37.) noch folgt, ist zum Theil schon in der Bergrede da gewesen, steht aber auch hier in besserem Zusammenhang, als Schleiermacher anerkennen will.

[3]) Daß Lukas Beschuldigung und Zeichenforderung unmittelbar hinter einander ausgesprochen, und hierauf von Jesu nacheinander beantwortet werden läßt, findet die neuere Kritik ungleich wahrscheinlicher, als wenn Matthäus zuerst die Beschuldigung und deren Beantwortung, dann die Zeichenforderung und deren Zurückweisung gibt; sofern es sich nämlich

nicht bloß wie Lukas Eine Zeichenforderung, in Verbindung mit jenem Vorwurfe, sondern noch eine andre (16, 1 ff.) nach der zweiten Speisung, welche auch Markus (8, 11 f.) hat, der dagegen die erstere wegläßt. Hier treten Pharisäer (bei Matthäus in der unwahrscheinlichen Begleitung von Sadducäern) zu ihm, und ersuchen ihn um ein σημεῖον ἐκ τῦ ὀρανῦ, worauf ihnen Jesus eine Antwort gibt, deren Schlußsatz:

---

schwer denken lasse, daß, nachdem Jesus sich gegen jenen Vorwurf lange genug verantwortet, nun die nämlichen Leute, welche denselben vorgebracht, oder doch ein Theil von ihnen, noch ein Zeichen begehrt haben sollten (Schleiermacher, S. 175; Schneckenburger, über den Urspr. S. 52 f.). Indeß ebensogut läßt sich andrerseits das unwahrscheinlich finden, daß Jesus, nachdem er längst in einer gewaltigen Rede gegen das Bedeutendere, die Beschuldigung wegen Beelzebuls, gesprochen, und sogar nach einer Unterbrechung, die ihn zu einer ganz anderartigen Aeußerung veranlaßte (Luc. 11, 27 f.), noch auf die minder bedeutende Zeichenforderung sollte zurückgekommen sein. — Was sich hierauf bei Matthäus (V. 43—45.) anschließt, die Rede von den verstärkt wiederkehrenden Dämonen, scheint bei Lukas (11, 24 ff.), in Verbindung mit den Aeußerungen gegen den Vorwurf einer Austreibung der Dämonen durch Beelzebul, passender zu stehen, als bei Matthäus erst nach den Reden gegen die Zeichenforderung. Sehen wir indessen genauer zu, so ist es sehr unwahrscheinlich, daß Jesus an die ihm gewaltsam abgedrungene Apologie seiner Dämonenaustreibungen gegen Feinde eine so ruhige, rein theoretische Ausführung, welche, wo nicht für ihn interressirte, doch empfängliche Zuhörer voraussetzt, geknüpft haben sollte, und wir finden hier in letzter Beziehung keinen andern Zusammenhang, als daß beide Reden von Austreibung der Dämonen handeln. Durch diese Aehnlichkeit ließ sich der Referent im dritten Evangelium verführen, die Verbindung zwischen den Reden Jesu gegen die oftgenannte Beschuldigung und gegen die Zeichenforderung, welche, als die zwei stärksten Proben des böswilligen Unglaubens seiner Feinde betreffend, in der Ueberlieferung zusammengefügt gewesen zu sein scheinen, zu sprengen; eine Gewaltsamkeit, deren der erste Evangelist sich enthielt, und daher die ihm durch jene Verdächtigung der Dämonenaustreibungen Jesu in das Gedächtniß gerufene Rede von der Wiederkehr der Dämonen zurückbehielt, bis er zuvor auch die Zurückweisung der Zeichenforderung mitgetheilt hatte.

γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον ἐ δοθήσεται αὐτῇ, εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τȣ̃ προφήτȣ, bei Matthäus wörtlich mit dem Anfang der früheren Abweisung, 12, 39, zusammenstimmt. Ist schon dieß, daß Jesus jene Zumuthung zweimal mit derselben räthselhaften Hinweisung auf Jonas und auch sonst mit denselben Worten abgefertigt habe, unwahrscheinlich genug: so sind die in der zweiten Stelle des Matthäus dem zuletztangeführten Satze vorangehenden Worte (V. 2 und 3.) vollends unbegreiflich. Denn wie Jesus auf die Forderung eines wunderbaren Zeichens am Himmel seinen Gegnern erwiedern kann, daß sie zwar auf die natürlichen Zeichen am Himmel sich gut verstünden, desto schlechter aber auf die geistigen Zeichen dieser messianischen Zeit, das ist so dunkel, daß aus der Verzweiflung an einem Zusammenhang die sonst unbegründete Auslassung der Verse 2. und 3. [4]) hervorgegangen scheint. Lukas, der diesen Vorwurf Jesu, daß seine Zeitgenossen besser die Zeichen der Witterung als der Zeit verstehen, nur zum Theil mit anderen Worten, gleichfalls hat (12, 54 f.), gibt demselben eine andere Stellung, welche man für die bessere ansehen könnte, sofern nach den Reden von dem Feuer, das er anzünden, und der Entzweiung, welche er herbeiführen werde, Jesus nun ganz schicklich zum Volke sagen konnte: von den unverkennbaren Vorzeichen einer so großen Revolution, wie sich durch mich eine vorbereitet, nehmet ihr keine Notiz, so schlecht versteht ihr euch auf die Zeichen der Zeit. [5]) Doch genauer erwogen reiht Lukas diese Gnome den vorhergegangenen Reden ebenso abgebrochen an, wie 13, 18. die beiden Parabeln [6]). Sehen wir von hier auf Matthäus zurück, so zeigt sich uns leicht, wie er zu seiner Darstellung kommen konnte. Zur Verdopplung der Zeichenforderung mag ihn die Variation veranlaßt haben, welche er

---

4) S. Griesbach, Comm. crit. z. d. St.

5) Etwas anders Schleiermacher, S. 190 f.

6) De Wette, exeg. Handb. 1, 1. S. 139.

vorfand, daß das geforderte Zeichen bald als σημεῖον schlechtweg, bald als σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ bestimmt zu werden pflegte. Und wenn er nun wußte, daß Jesus die Juden von dem διακρίνειν τὸ πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ auf die διάκρισις der σημεῖα τῶν καιρῶν verwiesen hatte: so lag ihm die Vermuthung nicht allzu ferne, daß die Juden diese Abfertigung vielleicht durch das Verlangen eines σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ veranlaßt haben mögen. So begegnet uns hier Matthäus, wie sonst öfters Lukas, mit einer gemachten Einleitung einer Rede Jesu; zum Belege für den von Sieffert zwar aufgestellten,[7] aber zu wenig berücksichtigten Satz, daß es in der Natur solcher traditionellen Berichte, wie wir sie an den drei ersten Evangelien haben, liege, daß der eine Zug in diesem, der andre im andern sich besser erhalten zeige, somit bald dieser bald jener im Nachtheil gegen die übrigen sei.

§. 86.

Besuch der Mutter und der Brüder Jesu, und die seligpreisende Frau.

Sämmtliche Synoptiker wissen uns von einem Besuche der Mutter und der Brüder Jesu zu erzählen, bei dessen Anmeldung Jesus, auf seine Jünger deutend, den Ausspruch gethan habe, daß die seinem Worte Folgsamen seine Mutter und Brüder seien (Matth. 12, 46 ff. Marc. 3, 31 ff. Luc. 8, 19 ff.). Matthäus und Lukas sagen von dem Zwecke dieses Besuches nichts, also auch nicht, ob jene scheinbar abweisende Aeußerung Jesu durch etwas Besonderes veranlaßt war. Markus hat hierüber eine unerwartete Auskunft, indem er uns (V. 21.) zu wissen thut, daß, während Jesus unter einem Volkszulaufe, der ihn selbst am Essen verhinderte, zu lehren gepflegt habe, seine Verwandten, in der Meinung, er sei verrückt, ausgegangen seien, um sich seiner zu bemächtigen,

---

[7]) Ueber den Ursprung, S. 115.

und ihn in Familiengewahrsam zu nehmen.[1]) Nachdem er hierauf, wie es scheint, bloß der Aehnlichkeit wegen, welche zwischen dem die Verwandten betreffenden ἔλεγον, ὅτι ἐξέστη, und dem οἱ γραμματεῖς ἔλεγον, ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει κ. τ. λ. (vgl. Joh. 10, 20.) stattfindet, diesen Vorwurf sammt Jesu Antwort, aber ohne die Veranlassung durch eine Dämonenaustreibung, eingeschaltet hat, läßt er die indeß angekommenen Verwandten Jesu, als welche jetzt näher seine Mutter und Brüder namhaft gemacht sind, bei ihm angemeldet werden, und ihn hierauf die obige Antwort ertheilen.

Diese Notiz des Markus ist den Auslegern sehr willkommen, um die Härte, welche in der Entgegnung Jesu auf die Anmeldung seiner nächsten Verwandten zu liegen scheint, aus der verkehrten Absicht ihres Besuchs zu erklären und zu rechtfertigen. Allein auch abgesehen davon, daß bei der gewöhnlichen historischen Auffassung der Kindheitsgeschichte Jesu sich schwer erklärt, wie seine Mutter nach solchen Ereignissen später so weit an ihrem Sohne irre werden konnte, so fragt es sich doch sehr, ob wir jene Notiz des Markus annehmen dürfen? Bedenkt man, wie sie theils neben der augenscheinlichen Uebertreibung steht, daß Jesus und die Seinigen des Volkszudrangs wegen nicht einmal zum Essen haben kommen können, theils in ihrer Abgebrochenheit sich selbst nicht minder wunderlich ausnimmt: so wird man kaum umhinkönnen, dem Urtheil Schleiermacher's beizutreten, daß in diesem Zusatze kein Aufschluß über das damalige Verhältniß Jesu zu seiner Familie zu suchen sei, derselbe vielmehr zu jenen Uebertreibungen gehöre, welche Markus sowohl in den Eingängen einzelner Begebenheiten, als in den allgemeinen Darstellungen so gerne anbringe.[2]) Er wollte die abweisende Antwort Jesu auf die Anmeldung seiner Verwandten begreiflich machen,

---

[1]) Den Beweis für diese Deutung der Ausdrücke: οἱ παρ' αὐτοῦ, κρατῆσαι und ἐξέστη führt Fritzsche, Comm. in Marc. p. 97 ff.

[2]) Ueber den Lukas, S. 121.

glaubte deßwegen ihrem Besuche eine für Jesum unerwünschte Absicht unterlegen zu müssen, und weil er nun von den Pharisäern wußte, daß sie ihn unter Einfluß des Beelzebul gestellt haben, so schrieb er auch jenen eine ähnliche Ansicht zu.

Legen wir diese Notiz des Markus bei Seite, so bietet zwar die Vergleichung der sehr ähnlichlautenden drei Berichte an sich keine Ausbeute,[3]) wohl aber muß uns die verschiedene Verbindung auffallen, in welche die Evangelisten diese Begebenheit setzen: Matthäus und Markus nämlich nach der Vertheidigung gegen den Verdacht eines höllischen Beistands und vor der Parabel vom Säemann, wogegen Lukas den Besuch um ein Ziemliches vor jene Beschuldigung, die Parabel aber noch vor den Besuch stellt. Merkwürdiger Weise dagegen hat Lukas an derselben Stelle, nach der Vertheidigung gegen den Vorwurf eines Teufelsbundes, wo die beiden andern den Besuch der Verwandten Jesu einfügen, einen Vorfall, welcher auf ein ganz ähnliches Dictum, wie jene Anmeldung ausläuft. Nach der Widerlegung jenes Vorwurfs nämlich, und der Belehrung über die Wiederkehr der Dämonen, bricht eine Frau unter der Menge bewunderungsvoll in eine Seligpreisung der Mutter Jesu aus; worauf Jesus, wie oben bei der Anmeldung seiner Mutter, erwiedert: selig vielmehr diejenigen, welche das

---

[3]) Wenn Schneckenburger (über den Ursprung, S. 54.) in dem εἶπέ τις und dem ἐκτείνας τὴν χεῖρα bei Matthäus, gegenüber dem εἶπον und περιβλεψάμενος κύκλῳ des Markus, eine gemachte Anschaulichkeit finden will: so ist dieß eine merkwürdige Probe der willkürlichen Scharfsichtigkeit zu Ungunsten des Matthäus, welche in der neuesten Kritik dieses Evangeliums eine so große Rolle spielt. Denn wer sieht nicht, wenn nun umgekehrt Matthäus das εἶπον hätte, wie es alsbald zu den Zügen verwischter Anschaulichkeit gezählt werden würde? an dem ἐκτείνας τὴν χεῖρα aber ist vollends gar nichts zu entdecken, was diesem Ausdruck mehr als dem περιβλεψάμενος das Gepräge des Gemachten geben sollte; ebensogut könnte umgekehrt diese letztere Formel aus der schon erwähnten Liebhaberei des Markus für Bezeichnung des Augenspiels abgeleitet, und somit als willkürliche Zuthat betrachtet werden.

Wort Gottes hören und beobachten! [4]) Schleiermacher nun zieht auch hier den Bericht des Lukas vor; von der kleinen Zwischenhandlung mit der seligpreisenden Frau namentlich glaubt er, sie verrathe eine frische und lebendige Erinnerung, welche sie an Ort und Stelle, wo sie vorgefallen, eingeschoben zu haben scheine, wogegen Matthäus mit der Antwort Jesu auf den Ausruf der Frau die sehr ähnliche auf die Anmeldung der Verwandten verwechselt, diese an die Stelle von jener gesetzt, und so die Scene mit der Frau übergangen habe. [5]) Allein wie gerade durch die technische Erörterung über die Wiederkehr der ausgetriebenen Dämonen oder auch durch die vorangegangenen Strafreden die Frau sich zu einer so begeisterten Ausrufung hingerissen fühlen konnte, ist schwer begreiflich, und es möchte eher die der Schleiermacher'schen entgegengesetzte Vermuthung sich begründen lassen, daß an die Stelle der Anmeldung der Verwandten der Referent im dritten Evangelium die ähnlich auslaufende Scene mit der seligpreisenden Frau gesetzt habe. Es hatte nämlich, wie wir aus Matthäus und Markus sehen, die evangelische Ueberlieferung, sei es aus einem historischen, oder einem zufälligen Grunde, jenen Besuch und das Dictum von den geistigen Verwandten mit den Reden Jesu gegen den Vorwurf eines Verhältnisses zum Beelzebul und von der Wiederkehr der Dämonen in Verbindung gebracht, und auch Lukas, wo er an den Schluß dieser Reden kam, wurde an jene Scene und deren Pointe, die Erhebung der geistigen Verwandtschaft Jesu, erinnert. Nun aber hatte er den Besuch bereits oben gemeldet; [6]) er griff daher nach der

---

[4])

Antwort auf die Anmeldung, 8, 21:	Anwort auf die Seligpreisung, 11, 28:
μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες αὐτόν.	μενοῦνγε μακάριοι (sc. οὐχ ἡ μήτηρ μου, ἀλλ') οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες αὐτόν.

[5]) A. a. O. S. 177 f.

[6]) Was den Evangelisten veranlaßte, den Besuch nach der Parabel vom Säemann einzuschalten, muß auch nicht gerade, wie Schleiermacher

ähnlich auslaufenden Anekdote von der Frau. Dabei glaube ich aber der großen Aehnlichkeit beider Anekdoten wegen kaum, daß zwei wirklich verschiedene Begebenheiten zum Grunde liegen: sondern der unvergeßliche Ausspruch Jesu, in welchem er seine geistigen Verwandten über seine leiblichen setzte, hatte in der Sage zwei verschiedene Fassungen oder Rahmen bekommen, indem es dem Einen als das Natürlichste erscheinen mochte, daß eine solche Zurücksetzung seiner Blutsverwandten mit einer wirklichen Zurückweisung derselben verbunden, dem Andern, daß die Erhebung der ihm geistig nahe Stehenden durch eine vorangegangene Seligpreisung derjenigen, die ihm leiblich am nächsten stand, hervorgerufen gewesen sei. Von diesen zwei Formationen geben Matthäus und Markus nur die erstere; Lukas aber, welcher diese schon bei einer früheren Gelegenheit vorweggenommen hatte, fand sich, als er an die Stelle kam, wo in der gewöhnlichen evangelischen Tradition jene Anekdote ihren Sitz hatte, veranlaßt, sie nunmehr in der zweiten Form hier einzufügen.

§. 87.

Die Erzählungen von Rangstreitigkeiten unter den Jüngern und von Jesu Liebe zu den Kindern.

Die drei ersten Evangelien erzählen uns von mehreren Rangstreitigkeiten, welche unter den Jüngern ausgebrochen seien, und von der Art, wie Jesus dieselben beigelegt habe. Allen ist ein Rangstreit gemein, welcher nach Jesu Verklärung

---

meint, eine wirkliche chronologische Verbindung gewesen sein; vielmehr werden wir das ganz in seiner Art finden, daß ihm der Schluß der Auslegung jener Parabel: ὗτοί εἰσιν οἵτινες — ἀκέσαντες τὸν λόγον κατέχεσι καὶ καρποφορῦσιν ἐν ὑπομονῇ, den ähnlichen Ausspruch Jesu bei jenem Besuche: ὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τῦ θεῦ ἀκέοντες καὶ ποιῦντες αὐτόν, in die Erinnerung rief.

und erster Leidensverkündigung unter den Jüngern zum Ausbruch gekommen sein soll (Matth. 18, 1. ff. Marc. 9, 33. ff. Luc. 9, 46. ff.), wobei sich zwar Differenzen in den Erzählungen finden, aber die Identität derselben durch die in allen vorkommende Aufstellung eines Kindes verbürgt ist, da so etwas, wie auch Schleiermacher bemerkt,[1]) sich nicht leicht wiederholt. Matthäus und Markus haben einen Rangstreit gemein, welcher durch die beiden Söhne des Zebedäus angeregt wurde, indem diese sich (nach Markus), oder ihre Mutter ihnen (nach Matthäus), die zwei ersten Stellen neben Jesu im messianischen Reiche ausbat (Matth. 20, 20. ff. Marc. 10, 35. ff.).[2]) Von einer solchen Bitte der Zebedaiden weiß das dritte Evangelium nichts, wohl aber hat es ohne diesen Anlaß noch einen weiteren Rangstreit, bei welchem ähnliche Reden fallen, wie sie die beiden ersten an jene Bitte angeknüpft haben. Bei dem letzten Mahle nämlich, das Jesus vor seinem Leiden mit seinen Jüngern hielt, läßt Lukas unter den Jüngern eine φιλονεικία ausbrechen, wer von ihnen der größte sei, welche Jesus sofort durch dieselben Gründe, zum

---

[1]) A. a. O. S. 152.

[2]) Es ist consequent in dem Tone der neueren Kritik über den Matthäus gesprochen, wenn Schulz (üb. d. Abendm. S. 320.) in Bezug auf die bemerkte Differenz zwischen den beiden ersten Evangelisten äußert, er zweifle keinen Augenblick, daß jeder aufmerksame Leser sich ohne Bedenken der Darstellung des Markus zuwenden werde, welcher, ohne Erwähnung der Mutter, die ganze Verhandlung zwischen Jesus und den beiden Aposteln vorgehen lasse. Allein, was die historische Wahrscheinlichkeit betrifft, so möchte ich wissen, warum eine Frau, welche zu den Begleiterinnen Jesu gehörte (Matth. 27, 56.), eine solche Bitte nicht sollte haben wagen dürfen; was aber die psychologische, so hat das Gefühl der Kirche in der Wahl der Perikope auf den Jakobustag wohl mit Recht für die Darstellung des Matthäus entschieden, da eine so feierliche Bittscene aus dem Stegreife ganz in der Art eines Weibes, und näher einer für ihre Söhne sich verwendenden Mutter ist.

Theil mit denselben Worten, niederzuschlagen sucht, wie nach Matthäus und Markus die über die Bitte der Zebedaiden unter den Jüngern enstandene ἀγανάκτησις, worunter ein Ausspruch sich findet, den Lukas selbst und Markus auch bei der Aufstellung des Kindes schon fast ebenso gehabt haben, und welchen Matthäus, außer bei der Bitte der Salome, auch noch in der großen antipharisäischen Rede hat (vgl. Luc. 22, 26. Marc. 9, 35. Luc. 9, 48. Matth. 20, 26. f. 23, 11.). So glaublich es nun auch sein mag, daß bei den weltlichen Messiashoffnungen der Jünger öfters Rangstreitigkeiten unter ihnen zu dämpfen waren, so ist es doch keineswegs wahrscheinlich, daß z. B. die Sentenz: wer unter euch der größte sein will, sei Aller Diener, 1) bei der Aufstellung des Kindes, 2) aus Anlaß der Bitte der Zebedaiden, 3) in der antipharisäischen Rede, und 4) bei dem letzten Mahle gesprochen worden sei. Sondern hier findet augenscheinlich eine traditionelle Verwirrung statt, sei es nun, daß, wie Sieffert in solchen Fällen gerne annimmt, mehrere ursprünglich verschiedene Vorgänge in der Sage assimilirt, d. h. hier dieselben Reden irrig bei verschiedenen Anlässen wiederholt, oder daß aus Einem Falle durch die Sage mehrere gemacht, d. h. hier zu denselben Reden verschiedene Veranlassungen erdacht worden sind. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten wird darnach entschieden werden müssen, ob die verschiedenen Facta, an welche die analogen Demuthsreden sich knüpfen, eher das unselbstständige Ansehen bloßer Rahmen für die Reden, oder das selbstständige von Vorgängen haben, welche ihre Wahrheit und Bedeutsamkeit in sich selber tragen.

Hier nun wird vor Allen der Bitte der Zebedaiden nicht abgesprochen werden können, für sich schon etwas so Bestimmtes und Merkwürdiges zu sein, daß sie gar nicht darnach aussieht, nur als Einfassung der folgenden Reden sich angesetzt zu haben, und ebenso wird man über die Aufstellung des Kindes urtheilen müssen: so daß wir also vorerst zwei für sich bestehende Fälle von Rangstreitigkeit hätten. Wollen wir jedem dieser

beiden Fälle die zu ihm gehörigen Reden zutheilen, so gehören die Aussprüche, welche Matthäus bei der Aufstellung des Kindes hat: wenn ihr nicht wieder werdet wie die Kinder u. s. w. und: wer sich erniedrigt wie dieß Kind u. s. w., unverkennbar zu diesem Anlaß, und andrerseits die vom Herrschen und Dienen in der Welt und im Reiche Jesu scheinen der Bitte der beiden Jünger um die Herrscherstühle im messianischen Reiche, womit Matthäus sie verbindet, ganz angemessen zu sein; wogegen das Dictum vom Ersten und Letzten, Größten und Kleinsten, welches Markus und Lukas auch schon bei der Kinderscene haben, Matthäus mit Recht für die Scene mit den Zebedaiden aufgespart zu haben scheint. Anders als mit den bisher besprochenen beiden Anlässen verhält es sich mit dem Wetteifer Luc. 22, 24. ff. Dieser knüpft sich weder an eine besondere Veranlassung, noch läuft er in eine markirte Scene aus (wenn wir nicht aus Johannes, der übrigens keines Wettstreits gedenkt, die Fußwaschung herübernehmen wollten; wovon jedoch erst in der Leidensgeschichte die Rede werden kann), sondern er wird nur eingeleitet durch *ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς*, fast mit denselben Worten, wie Lukas bereits den ersten Rangstreit (9, 46.) eingeführt hatte, und veranlaßt Jesum zu Reden, welche, wie schon erwähnt, Matthäus und Markus ihn bei den früheren Rangstreitigkeiten führen lassen; so daß also für diese hier nichts Eigenthümliches übrig bleibt, als nur die Stelle beim letzten Mahle, welche aber auch nicht die sicherste ist. Denn daß unmittelbar nach den für die Jünger so demüthigenden Reden vom Verräther ihnen der Hochmuth alsbald wieder so stark sollte gewachsen sein, ist ebenso schwer zu glauben, als es bei Gegeneinanderhaltung der Verse 23 und 24. leicht zu entdecken ist, wie der Referent ohne geschichtlichen Grund verführt werden konnte, einen Rangstreit hieherzustellen. Unverkennbar nämlich waren es die Worte: *καὶ αὐτοὶ ἤρξαντο συζητεῖν πρὸς ἑαυτὲς, τὸ, τίς ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν ὁ τἔτο μέλλων πράσσειν*, welche ihm das ähnliche: *ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, τὸ, τίς*

αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων, d. h. es waren die Streitreden über den Verräther, welche ihm die Streitreden über den Vorrang in die Erinnerung riefen. Einen solchen Streit hatte er zwar bereits gemeldet, aber mit demselben, Eine Sentenz abgerechnet, nur jene Reden, zu welchen Jesum das Kind veranlaßte, in Verbindung gebracht: nun waren ihm noch die andern übrig, welche die beiden ersten Evangelisten an die Bitte der Zebedaiden knüpfen, ein Anlaß, der dem Referenten im Lukasevangelium nicht präsent gewesen zu sein scheint, weßwegen er die dazu gehörigen Reden hier mit der unbestimmten Angabe eines ausgebrochenen Rangstreits einfügt. Indeß die chronologische Stellung auch der zwei zuerst genannten Rangstreitigkeiten, beidemale nach einer Leidensverkündigung, welche doch, wie die Voraussagung des Verraths, solche irdische Hochmuthsgedanken scheint haben niederschlagen zu müssen, hat so wenig Wahrscheinlichkeit,[3]) daß der Fingerzeig willkommen sein muß, welcher in der evangelischen Darstellung selbst über die Art liegt, wie die Referenten auf unhistorische Weise zu einer solchen Anordnung gekommen sind. In Jesu Antwort auf die Bitte der Salome nämlich war die Hinweisung auf das ihm und seinen Jüngern bevorstehende Leiden das Hervorstechendste: daher schloß sich durch die natürlichste Ideenassociation an die Leidensverkündigung die Erzählung von dem auf das bevorstehende Leiden verwiesenen Ehrgeiz der beiden Jünger an. Bei der ersten Rangstreitigkeit aber geht die voranstehende Leidensverkündigung nach den beiden mittleren Evangelisten in die Bemerkung aus, daß die Jünger die Rede Jesu nicht verstanden, und doch, Jesum darüber zu fragen, sich gefürchtet (also ohne Zweifel über den Sinn der Rede unter sich gesprochen und gestritten) haben: und hier schloß sich nun sehr natürlich der gleichfalls hinter Jesu Rücken geführte Streit über den Vorrang an. Auf die Erzählung des Matthäus übrigens findet diese Erklärung ihre Anwendung nicht

---

3) Vgl. Schleiermacher, a. a. O. S. 283.

ebenso, da bei ihm zwischen die Leidensverkündigung und den Wetteifer die Anekdote von dem erangelten Stater eingeschoben ist.

Mit diesen Rangstreitigkeiten hängt durch Vermittelung des bei einer derselben aufgestellten Kindes noch eine andere Anekdote zusammen, die nämlich, wie die Leute Kinder zu Jesu bringen, um sie von ihm segnen zu lassen, die Jünger es hindern wollen, Jesus aber das freundliche: *ἄφετε τὰ παιδία κ. τ. λ.*, spricht, und bemerkt, daß nur Kindern und ihresgleichen das Himmelreich beschieden sei (Matth. 19, 13. ff. Marc. 10, 13. ff. Luc. 18, 15. ff.). Diese Erzählung hat mit der von dem inmitten der Jünger aufgestellten Kinde viel Aehnlichkeit. 1) Beidemale stellt Jesus die Kinder als Muster vor und erklärt, daß nur Kinderähnliche in das Reich Gottes kommen können; 2) beidemale erscheinen die Jünger in einem Gegensatz gegen die Kinder, und endlich 3) sagt Markus beidemale, Jesus habe die Kinder in die Arme genommen (*ἐναγκαλισάμενος*). Wollte man deßhalb nur Einen Vorfall als zum Grunde liegend vermuthen, so müßte jedenfalls die letztere Erzählung als die der Wahrheit nähere festgehalten werden, weil das Wort Jesu: *ἄφετε τὰ παιδία κ. τ. λ.*, welches in seiner durch alle Berichte hindurch sich gleich bleibenden Originalität den Stempel der Aechtheit unverkennbar an sich trägt, nicht wohl bei jener andern Gelegenheit gesprochen werden konnte; wogegen die angeblich aus Anlaß des Rangstreits gethanen Aussprüche von den Kindern als Demuthsmustern gar wohl bei der unsrigen im Rückblick auf frühere Rangstreitigkeiten vorgetragen sein könnten. Eher möchte indeß hier der Ort sein, eine Assimilation ursprünglich verschiedener Fälle anzunehmen, da wenigstens Markus sein *ἐναγκαλισάμενος* offenbar nur der Aehnlichkeit beider Scenen wegen bei beiden gleicherweise angebracht hat.

§. 88.

Die Tempelreinigung.

Wenn Johannes (2, 14. ff.) Jesum bei seinem ersten, die Synoptiker (Matth. 21, 12. ff. parall.) bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem eine Tempelreinigung vornehmen lassen, so dachten die älteren und denken auch noch manche neuere Ausleger [1]) an zwei verschiedene Begebenheiten, zumal außer der chronologischen Differenz auch in der Darstellung des Vorgangs sich zwischen den drei ersten Evangelisten und dem vierten einige Abweichung findet. Während nämlich in Bezug auf das Verfahren Jesu bei jenen nur überhaupt von einem *ἐκβάλλειν* die Rede ist, heißt es bei diesem, er habe sich zu diesem Behufe ein *φραγέλλιον ἐκ σχοινίων* gemacht; ferner während er dort gegen alle Verkäufer auf gleiche Weise verfährt, scheint er hier einigen Unterschied zu machen, und die Taubenhändler etwas milder zu behandeln; auch ist bei Johannes davon nicht die Rede, daß er mit den Verkäufern zugleich die Käufer ausgetrieben hätte. Auch in der Rede Jesu bei diesem Anlasse findet sich die Differenz, daß die Synoptiker sie genau in Form eines Citats aus dem A. T., Johannes aber nur als ungefähre Anspielung darauf gibt. Besonders aber im Erfolge zeigt sich der Unterschied, daß nach dem vierten Evangelium Jesu sogleich Einsprache gethan wird, wovon die Synoptiker nichts berichten, sondern erst Tags darauf die jüdischen Hierarchen eine Frage an Jesum richten lassen, welche Bezug auf die Tempelreinigung zu haben scheint (Matth. 21, 23 ff.), auf welche Jesus auch ganz anders antwortet, als nach dem vierten Evangelium auf jene Einsprache. Die Wiederholung einer solchen Execution sucht man durch die Bemerkung erklärlich zu machen, daß, da auf die erste Austreibung hin der

---

[1]) Paulus und Tholuck z. d. Absch. Auch Neander, L. J. Chr. S. 388. Anm., findet eine Wiederholung möglich.

Unfug schwerlich unterblieb, bei jeder Erneuerung desselben Jesus auch zu wiederholtem Einschreiten veranlaßt gewesen sei; daß aber näher die johanneische Tempelreinigung eine frühere als die synoptische sei, davon glaubt man die Spur eben auch darin zu entdecken, daß bei jener Jesu alsbald Einsprache gethan wurde, bei dieser hingegen seines inzwischen gestiegenen Ansehens wegen nicht mehr.

Allein bei allen Abweichungen ist doch die Uebereinstimmung der beiden Erzählungen überwiegend. Derselbe Unfug; dieselbe gewaltsame Art, ihm durch ἐκβάλλειν der Leute und ἀναστρέφειν der Tische zu steuern; ja auch im Wesentlichen dieselbe Rede zur Begründung dieses Verfahrens, welche, wenn gleich nicht mit ebensovielen Worten, doch auch bei Johannes eine Hinweisung auf Jes. 56, 7. Jer. 7, 11. enthält. Jedenfalls müßte man dieser bedeutenden Aehnlichkeiten wegen mit Sieffert[2]) annehmen, die zwei sich ursprünglich weniger ähnlichen Vorfälle seien in der Ueberlieferung assimilirt, die Züge des einen auf den andern übergetragen worden. Allein soviel scheint doch klar: die Synoptiker wissen nichts von einer frühern Begebenheit dieser Art, so wenig als von einem früheren jerusalemischen Aufenthalt Jesu überhaupt, und ebenso scheint der vierte Evangelist die Tempelreinigung nach dem letzten Einzug Jesu in die Hauptstadt nicht deßwegen übergangen zu haben, weil er sie als aus den übrigen bekannt voraussetzte, sondern weil er den einzigen Act dieser Art, der ihm überhaupt bekannt war, in eine frühere Zeit setzen zu müssen glaubte. Wissen so sämmtliche Evangelisten nur je von Einem Vorfalle dieser Art; so berechtigen uns weder die kleinen Abweichungen in der Beschreibung, noch die bedeutende in der Stellung der Begebenheit, zwei verschiedene Vorfälle vorauszusetzen, da ja namentlich chronologische Differenzen in den Evangelien keineswegs selten, und bei traditionell entstandenen Schriften auch ganz natürlich sind. Mit Recht hat

---

[2]) Ueber den Urspr., S. 108 ff.

daher nach älteren Vorgängen der neueste Ausleger des Johannes sich für die Identität beider Geschichten erklärt.[3]

Auf welcher Seite hiebei der Irrthum, namentlich in chronologischer Beziehung, liege, darüber kann man im Voraus wissen, wie sich die jetzige Kritik entscheiden wird, nämlich zu Gunsten des vierten Evangeliums. Die Peitsche, die abgestufte Behandlung der verschiedenen Klassen von Händlern, die freiere Anspielung auf die A.T.liche Stelle, sind nach Lücke ebensoviele Kennzeichen des Augen- und Ohrenzeugen; in Bezug auf die Chronologie sei ohnehin anerkannt, daß die Synoptiker sie gar nicht beobachten, sondern nur Johannes, weßwegen es nach Sieffert[4] das Gewisse gegen das Ungewisse aufgeben hieße, wenn man die johanneische Erzählung der synoptischen gegenüber fallen lassen wollte. Allein, was jene Anschaulichkeit betrifft, so hat auch Markus in seinem: καὶ ὀυκ ἤφιεν, ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ (V. 16.), einen solchen Zug vor den übrigen voraus, der sich überdieß einer Stütze in der jüdischen Sitte erfreut, welche nicht erlaubte, den Tempelvorhof zum Durchweg zu machen.[5]. Setzt man dennoch von diesem Zuge voraus, daß er zu der willkürlichen Ausmalung gehöre, wie sie Markus auch sonst liebt:[6] was berechtigt dann, ähnliche malerische Züge, wenn man sie bei dem vierten Evangelisten findet, als Kennzeichen seiner Autopsie zu betrachten? Sich dabei auf seine anerkannte Augenzeugenschaft zu berufen,[7] ist doch eine gar zu grelle petitio principii, wenigstens auf dem Standpunkt einer vergleichenden Kritik, auf welchem es lediglich nach der inneren Wahrscheinlichkeit entschieden werden muß, ob nicht auch die malerischen Züge des vierten Evangeliums bloße Ausmalung sind. Wenn hier die verschiedene

---

3) Lücke, 1, S. 435 ff. Vgl. de Wette, exeg. Handb. 1, 1. S. 174 f. 1, 3. S. 40.

4) A. a. O. S. 109; vgl. Schneckenburger, S. 26 f.

5) Lightfoot, S. 632, aus Bab. Jevamoth, f. 6, 2.

6) Lücke, S. 438.

7) Lücke, S. 437; Sieffert, S. 110.

Behandlung der verschiedenen Menschenklassen ein für sich wahrscheinlicher, die freiere Bezugnahme auf das A. T. wenigstens ein indifferenter Zug ist: so verhält es sich mit dem auffallendsten Zuge der Johanneischen Erzählung ganz anders. An dem Flechten und Anwenden der Strickpeitsche hat schon Origenes, als an einem gar zu gewaltthätigen und ordnungswidrigen Schritte, Anstoß genommen [8]), und die Milderung neuerer Erklärer, daß Jesus dieselbe nur gegen das Vieh gebraucht habe [9]), ist theils gegen den Text, welcher mittelst des φραγέλλιον πάντας austreiben läßt, theils kann auch sie nicht abhalten, das Anwenden einer Geißel überhaupt für eine Person von Jesu Würde unschicklich, und jedenfalls nur geeignet zu finden, das ohnehin Tumultuarische der Handlung auf unwillkommene Weise zu vermehren [10]). Solche Schwierigkeiten hat der dem Markus eigenthümliche Zug nicht gegen sich, und doch soll er verworfen, der des Johannes aber angenommen werden. Gewiß nicht, wenn sich auch noch andeuten läßt, wie der vierte Evangelist zu freier Fiction dieses Zuges veranlaßt sein konnte. Er faßte aber, wie das ihm eigenthümliche Citat V. 17. zeigt, den Act Jesu vorzugsweise aus dem Gesichtspunkt eines heiligen ζῆλος auf: Versuchung genug, in Ausmalung der Scene Alles möglichst zelotisch anzulegen.

In Bezug auf die chronologische Differenz dürfen wir uns nur erinnern, wie der vierte Evangelist die Anerkennung Jesu als des Messias von Seiten der Jünger und die Belegung des Simon mit dem Namen Petrus viel zu frühe gesetzt hat, um von der allgemeinen Präsumtion seiner vorzüglichen chronologischen Genauigkeit, welche man zu Gunsten seiner Stellung der Tempelreinigung geltend macht, zurückzukommen. Für diesen besondern Fall aber wird man nicht Einen Grund aufzubringen im Stande sein, um dessen willen die

---

8) Comm. in Joh. Tom. 10, §. 17, Opp. 1, p. 322, ed. Lommatzsch.
9) Kuinöl, z. d. St.
10) Bretschneider, Probab., p. 43.

fragliche Begebenheit besser in die Zeit des ersten, als in die des letzten von Jesu besuchten Pascha taugen sollte; wohl aber ist in entgegengesetztem Sinne nicht Ungegründetes geltend gemacht worden. Zwar, wenn man es unwahrscheinlich fand, daß Jesus so frühe schon, wie er nach der Deutung des Johannes durch den Ausspruch vom abzubrechenden und wieder aufzubauenden Tempel gethan hätte, auf seinen Tod und seine Auferstehung hingewiesen haben sollte: [11]) so werden wir seinesorts sehen, daß eben diese Beziehung auf den Tod nur durch den Evangelisten in jene Worte hineingetragen ist. Das aber ist kein unerheblicher Grund gegen die johanneische Stellung der Begebenheit, daß Jesus bei seinem besonnenen Takte schwerlich so frühe schon einen so gewaltsamen Act seiner messianischen Auctorität werde ausgeübt haben. [12]) Denn nicht nur gab er sich in jener ersten Zeit noch gar nicht als den Messias, und unter andrer als messianischer Auctorität hätte damals kaum ein solcher Schritt gewagt werden mögen; sondern er traf auch von Anfang an noch weit mehr auf gütliche Weise mit seinen Volksgenossen zusammen: weßwegen kaum zu glauben ist, daß er gleich Anfangs, ohne in Güte einen Versuch zu machen, so kriegerisch aufgetreten sein sollte. In die letzte Woche seines Lebens hingegen paßt ein solcher Auftritt vollkommen. Damals, nach seinem messianischen Einzug in Jerusalem, legte er es absichtlich darauf an, durch Alles, was er that und sprach, dem

---

[11]) Engl. Ausleger bei Lücke, 1, S. 435 f.

[12]) Gleichfalls englische Ausleger, a. a. O. Nach Neander (S. 387. Anm.) mußte Jesus nach seinem letzten Einzuge in Jerusalem, wo die Begeisterung der Menge sich für ihn erklärt hatte, Alles vermeiden, was auf eine Absicht, durch äußere Macht zu wirken, Unruhen stiften zu wollen, gedeutet werden konnte. Allein dieß mußte er theils gleicherweise am Anfang wie am Ende seiner Laufbahn zu vermeiden suchen; theils war die Handlung im Tempel vielmehr ein Aufbringen der äußeren Macht gegen sich, als eine Benützung derselben für sich.

Widerspruch seiner Feinde zum Trotz, sich als den Messias zu geben: damals stand Alles schon so auf der Spitze, daß durch einen solchen Schritt nichts mehr zu verlieren war.

Was die Begebenheit an sich betrifft, so hat schon Origenes unglaublich gefunden, daß dem einzelnen Manne von noch immer sehr bestrittenem Ansehen eine solche Menge von Menschen so ohne Widerstand sollte gewichen sein; wobei er sich nur dadurch zu helfen wußte, daß er sich auf die höhere Macht Jesu berief, vermöge deren er den Grimm seiner Gegner plötzlich zu dämpfen oder doch unschädlich zu machen im Stande gewesen sei, weßwegen denn Origenes diese Austreibung den größten Wundern Jesu an die Seite setzt. [13]) Wenn neuere Ausleger das Wunder ablehnen, [14]) so hat doch nur Paulus die Bemerkung des Origenes gehörig erwogen, daß einer einzelnen Person nach dem gewöhnlichen Gang solcher Dinge die Menge sich entgegengesetzt haben würde. Man mag von der Ueberraschung durch das Plötzliche des Auftretens Jesu [15]) (wenn er nach Johannes vorher eine Geißel aus Stricken sich zurecht machte, brauchte er schon einige Zeit zur Vorbereitung), auf die Gewalt des auf seiner Seite stehenden Rechts [16]) (aber auf der Seite derer, die er angriff, war das Herkommen), endlich auf den unwiderstehlichen Eindruck von Jesu Persönlichkeit [17]) (auf Wucherer und Viehhändler, auf Thiermenschen, wie sie Paulus nennt?), sagen, was man will: von einem einzelnen Manne hätte sich diese Ueberzahl, welche des Schutzes der Priesterschaft gewiß sein konnte, nicht ohne Weiteres aus dem Tempel werfen lassen. Daher nimmt nun Paulus an, daß mit Jesu eine große Anzahl Andrer, welche gleichfalls durch den Marktunfug sich gestört fanden,

---

13) Comm. in Joh. Tom. 10, 16. p. 321 f. ed. Lommatzsch.

14) Lücke, z. d. St.

15) Lücke, S 413.

16) Ders. ebend. und Tholuck, z. d. Absch.

17) Olshausen, 1, S. 785.

gemeinschaftliche Sache gemacht, und ihren vereinigten Kräften die Käufer und Verkäufer haben weichen müssen. [18]) Allein dadurch wird die Sache erst vollends mißlich. Denn nun wird, was Jesus veranlaßt, ein offener Tumult, und man begreift weder, wie man dieß mit seiner sonstigen Abneigung gegen alles Revolutionäre vereinigen, noch auch, wie man sich erklären soll, daß die Feinde Jesu es nicht zur Anklage gegen ihn benützt haben. Denn daß sie im Gewissen sollten gehalten gewesen sein, ihm hierin Recht zu geben, ist um so weniger anzunehmen, da, einer rabbinischen Nachricht zufolge, [19]) die Juden an einem solchen Markt im Vorhof der Heiden (und dieser ist doch unter dem *ἱερὸν* nur zu verstehen) [20]) so wenig Anstoß genommen zu haben scheinen, daß ihnen das Fehlen desselben als eine traurige Verödung des Tempels erschien. Diesemnach ist es nicht zu verwundern, daß Origenes den historischen Werth dieser Erzählung durch ein *εἴγε καὶ αὐτὴ γεγένηται* in Zweifel zieht, und höchstens zugibt, daß der Evangelist, um einen Gedanken allegorisch darzustellen, *καὶ γεγενημένῳ συνεχρήσατο πράγματι.* [21])

Doch um gegen die Uebereinstimmung aller vier Evangelisten die Realität dieser Geschichte mit Entschiedenheit anfechten zu können, müßten zu den bisher angeführten negativen Gründen noch genügende positive kommen, aus welchen ersichtlich wäre, wie die urchristliche Sage auch ohne geschichtlichen Grund zur Erdichtung einer solchen Scene kommen konnte. An solchen aber scheint es denn doch zu gebrechen. Denn was wir in dieser Beziehung allein besitzen, ist theils die von den Synoptikern citirte Doppelstelle aus Jesaias und Jeremias, den Tempel nicht zur Mördergrube zu machen, theils die Stelle Malach. 3, 1—3., nach welcher man erwartete, daß Jehova

---

[18]) Comm. 4, S 164.

[19]) Hieros. Joh. tobh. f. 61, 3, bei Lightfoot, S. 411.

[20]) Lücke, Comm. 1, S. 410.

[21]) A. a. O. Vgl. auch Woolston, Disc. 1.

in der messianischen Zeit plötzlich in den Tempel kommen, daß Niemand vor seinem Anblick bestehen, und daß er eine Reinigung mit dem Volk und dem Cultus vornehmen werde. Allerdings ist hier Einiges von der unwiderstehlichen reformatorischen Thätigkeit Jesu im Tempel, wie sie unsere Evangelien darstellen; aber daß sich diese gerade auf den Markt im Tempelhof beziehen solle, ist in allen diesen Stellen so wenig angedeutet, daß doch wohl eine wirkliche Opposition Jesu gegen diesen Mißbrauch der Anlaß scheint gewesen sein zu müssen, warum die Erfüllung jener Weissagungen durch Jesum gerade als Austreibung der Käufer und Verkäufer dargestellt wurde.

§. 89.

Die Erzählungen von der Salbung Jesu durch ein Weib.

Von einer Salbung Jesu durch ein Weib während eines Gastmahls erzählen uns sämmtliche Evangelisten (Matth. 26, 6. ff. Marc. 14, 3. ff. Luc. 7, 36. ff. Joh. 12, 1. ff.), mit Abweichungen freilich, welche besonders zwischen Lukas und den übrigen bedeutend sind. Erstens nämlich, die Chronologie betreffend, setzt Lukas den Vorgang in die frühere Zeit des Lebens Jesu, vor seine Abreise aus Galiläa, die übrigen dagegen in die letzte Woche seines Lebens; zweitens, den Charakter der salbenden Frau anlangend, ist diese nach Lukas eine γυνὴ ἁμαρτωλὸς, nach den beiden andern Synoptikern aber eine unbescholtene Person, welche Johannes sogar als die Bethanische Maria näher bestimmt. Mit diesem zweiten Punkte hängt das zusammen, daß der Vorwurf der Anwesenden bei Lukas der Zulassung einer so verrufenen Person, bei den übrigen nur der Verschwendung des Weibes gilt; mit beiden das, daß Jesus in seiner Vertheidigung dort die dankbare Liebe der Frau im Gegensatz gegen die stolze Lieblosigkeit des Pharisäers, hier seinen baldigen Tod im Gegensatz gegen die immer zu habenden Armen hervorhebt. Geringere Differenzen sind noch, daß

als die Ortschaft, in welcher das Gastmahl und die Salbung vor sich geht, von den zwei ersten und dem vierten Evangelisten Bethanien (was nach Joh. 11, 1. eine κώμη war), bei Lukas unbestimmt eine πόλις genannt wird; ferner, daß der Vorwurf nach jenen dreien von Seiten der Jünger, nach Lukas von dem Gastgeber kommt. Daher denn nun bei den meisten Erklärern die Unterscheidung von zwei Salbungen, deren eine Lukas, die andere die übrigen Evangelisten erzählen. [1])

Allein es fragt sich, wenn man den Lukas mit den drei übrigen einstimmig zu machen verzweifelt, ob die Uebereinstimmung von diesen unter sich so entschieden ist, und nicht vielmehr von der Unterscheidung zweier Salbungen noch weiter zur Unterscheidung von dreien oder gar vieren fortgegangen werden muß? Zu vieren nun freilich wird es wohl nicht reichen, da Markus von Matthäus nur durch einige Züge seiner wohlbekannten Veranschaulichung abweicht; wohl aber finden sich zwischen diesen beiden auf der einen und Johannes auf der andern Seite Differenzen, welche sich denen zwischen Lukas und den übrigen an die Seite stellen dürfen. Die erste betrifft das Haus, in welchem das Gastmahl vor sich gegangen sein soll; nach den zwei ersten Evangelisten nämlich im Hause eines sonst unbekannten Σίμων ὁ λεπρός: der vierte nennt zwar den Gastgeber nicht ausdrücklich, da er aber Martha als die aufwartende, und ihren Bruder Lazarus als Mitspeisenden namhaft macht, so ist nach ihm ohne Zweifel das Haus dieses Letzteren als das Local des Gastmahls zu denken. [2]) Auch die

---

[1]) So Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 766. L. J. 1, a, S. 292. Tholuck, Lücke, Olshausen, z. d. St.; Hase, L. J. §. 96. Anm.

[2]) Diese Differenz ist auch dem Origenes aufgefallen, welcher überhaupt eine kritische Vergleichung dieser vier Erzählungen gegeben hat, wie man sie in neueren Commentaren in dieser Schärfe vergeblich sucht; s. dessen in Matth. Commentarior. series, Opp. ed. de la Rue, 3, S. 892 ff.

Zeit des Vorgangs ist nicht ganz dieselbe, sondern nach Matthäus und Markus geht die Scene nach dem feierlichen Einzug in Jerusalem, höchstens zwei Tage vor dem Pascha, vor: nach Johannes dagegen vor dem Einzug, schon 6 Tage vor dem Pascha.[3]) Die Frau ferner, welche nach Johannes die Jesu so eng verbundene Maria von Bethanien ist, wissen die beiden ersten Evangelisten nur unbestimmt durch γυνὴ zu bezeichnen;[4]) auch lassen sie dieselbe nicht wie die Maria in das Haus und zu der Familie des Wirths gehören, sondern, man weiß nicht woher, zu dem bei Tische liegenden Jesus kommen. Auch der Act der Salbung ist im vierten Evangelium ein anderer als in den beiden ersten. Nach diesen nämlich gießt die Frau ihre Nardensalbe über Jesu Haupt aus, nach Johannes dagegen salbt sie ihm die Füße, und trocknet dieselben mit ihren Haaren;[5]) was der ganzen Scene eine andre Farbe gibt. Endlich wissen die beiden Synoptiker auch davon nichts, daß eben Judas es gewesen sei, welcher den Tadel gegen die Frau aussprach, sondern Matthäus legt ihn den Jüngern, Markus den Anwesenden überhaupt in den Mund.[6])

So ist also zwischen der Erzählung des Johannes und der des Matthäus und Markus ein kaum geringerer Unterschied, als zwischen dem Berichte dieser drei zusammen und dem des Lukas: wer hier zwei verschiedene Begebenheiten voraussetzt, ist nur dann consequent, wenn er dieß auch dort thut, und so mit Origenes einstweilen drei verschiedene Salbungen statuirt. Dennoch aber, sobald man sich diese Consequenz näher ansieht, muß man über dieselbe bedenklich werden. Denn wie unwahrscheinlich ist es doch, daß Jesus dreimal, jedesmal bei einem Gastessen, allemal von einer Frau, aber jedesmal wieder von einer andern, kostbar gesalbt worden sein, und daß

---

3) S. Origenes, a. a. O.
4) Ders. ebend.
5) Ders. ebend.
6) Ders. ebend.

es sich hiebei jedesmal gefügt haben sollte, daß Jesus diese Handlung der Frau gegen Angriffe der Zuschauer zu vertheidigen hatte[7])? Wie läßt sich namentlich das denken, daß, wenn Jesus bei einem, und selbst bei zwei früheren Anlässen die ihm erwiesene Ehre der Salbung so entschieden in Schutz genommen hatte, die Jünger oder einer derselben sie doch immer wieder sollen getadelt haben[8])?

Muß man sich hiedurch getrieben finden, auf Reductionen bedacht zu sein: so wird es allerdings immer am nächsten liegen, mit den Erzählungen der beiden ersten Synoptiker und der des Johannes den Anfang zu machen; denn sie haben nicht allein den Ort der Handlung, Bethanien, gemein, sondern auch im Allgemeinen die Zeit, die letzte Woche des Lebens Jesu; hauptsächlich aber ist Rede und Gegenrede auf beiden Seiten nahezu dieselbe: und bei diesen Aehnlichkeiten wird man über die Differenzen theils durch den Drang der Unwahrscheinlichkeit eines wiederholten Vorfalls dieser Art, theils durch die Wahrscheinlichkeit hinweggehoben, daß bei der traditionellen Fortpflanzung der Anekdote dergleichen Abweichungen sich eingeschlichen haben mögen. Hat man aber auf dieser Seite in Betracht der Aehnlichkeiten, unerachtet der Differenzen im Bericht, die Identität des Vorfalls zugegeben: so können auch auf der andern Seite die der Erzählung des Lukas eigenthümlichen Abweichungen nicht mehr hindern, sie mit der der drei übrigen Evangelisten für identisch zu erklären, sobald sich nur einige erhebliche Aehnlichkeiten zwischen beiden hervorstellen. Und diese sind wirklich vorhanden, indem Lukas bald mit Matthäus und Markus gegen Johannes, bald mit diesem gegen jene auffallend zusammenstimmt. Dem Gastgeber gibt Lukas denselben Namen, wie die zwei ersten Evangelisten dem

---

7) Vgl. Schleiermacher, über den Lukas, S. 111.

8) Origenes und Schleiermacher a. d. a. O. Winer, N. T. Gramm. S. 149.

Hauswirth, nämlich Simon, nur daß ihn jener durch Φαρισαῖος, diese durch ὁ λεπρός, näher bezeichnen. Auch darin stimmt Lukas mit den übrigen Synoptikern gegen Johannes überein, daß nach ihrer gemeinsamen Darstellung die salbende Frau eine nicht zum Hause gehörige Ungenannte ist; ferner darin, daß sie dieselbe mit einem ἀλάβαστρον μύρου auftreten lassen, während Johannes nur von einer λίτρα μύρου, ohne Angabe des Gefäßes, spricht. Mit Johannes hingegen stimmt Lukas auf merkwürdige Weise in der Art der Salbung gegen die beiden andern Evangelisten zusammen. Während nämlich diesen zufolge die Salbe auf das Haupt Jesu ausgegossen wird, salbt nach Lukas die Sünderin, wie nach Johannes die Maria, Jesu vielmehr die Füße, und selbst der auffallende Zug findet sich bei beiden fast mit den gleichen Worten angegeben, daß sie mit ihren Haaren seine Füße getrocknet habe[9]), nur daß bei Lukas, wo die Frau als Sünderin gehalten ist, noch die Benetzung der Füße durch ihre Thränen sammt dem Küssen derselben hinzukommt. — Ohne Zweifel haben wir also hier nur Eine Geschichte in drei ziemlich abweichenden Formen, was schon die eigentliche Ansicht des Origenes gewesen zu sein scheint, und neuerlich von Schleiermacher angenommen worden ist.

Dabei sucht man dann aber möglichst wohlfeilen Kaufes abzukommen, und die Abweichungen der verschiedenen Evangelien wenigstens vor dem Schein des Widerspruchs zu bewahren. Was zuerst die Differenzen zwischen den beiden ersten Evangelisten und dem letzten betrifft, so hat man vor allem die verschiedene Zeitangabe durch die Voraussetzung auszugleichen gesucht, daß das Bethanische Mahl zwar wirklich, wie Johannes berichtet, 6 Tage vor Ostern gehalten worden sei, daß aber Matthäus, welchem Markus nachgeschrieben, keine

[9]) Luc. 7, 38.: τοὺς πόδας αὐτοῦ — ταῖς θριξὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασσε. Joh. 12, 3.: ἐξέμαξε ταῖς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ.

dem widersprechende, sondern vielmehr gar keine Zeitbestimmung habe; denn daß er jenes Mahl erst nach dem Ausspruch Jesu: ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται, einrücke, beweise nicht, daß er dasselbe der Zeit nach später stellen wolle, vielmehr hole er hier, ehe er auf den Verrath des Judas komme, die Begebenheit nach, bei welcher dieser den schwarzen Entschluß dazu faßte, nämlich das Mahl, bei welchem ihn die Verschwendung der Maria ärgerte, und die abweisende Antwort Jesu erbitterte[10]). Allein hiegegen hat die neueste Kritik gezeigt, wie einestheils in der milden und ganz allgemeinen Rede Jesu nichts persönlich Erbitterndes für den Judas liegen konnte, und wie anderntheils die zwei ersten Evangelien als Tadler der Salbung nicht den Judas, sondern die Jünger oder die Umstehenden überhaupt nennen, da sie doch, wenn sie die Scene bei der Salbung lediglich als Motiv der Verrätherei des Judas hier nachholten, diesen namentlich hervorheben mußten[11]). Folglich bleibt hier ein chronologischer Widerspruch zwischen den beiden ersten Synoptikern und Johannes, welchen auch Olshausen anerkennt[12]).

Der weiteren Differenz, rücksichtlich der Person des Gastgebers, hat man auf verschiedene Weise auszuweichen gesucht. Da Matthäus und Markus nur von der οἰκία Σίμωνος τοῦ λεπροῦ sprechen, so haben Einige den Hauseigenthümer Simon von dem Gastgeber, welcher ohne Zweifel Lazarus gewesen sei, unterschieden, und angenommen, daß nun beiderseits ohne Irrthum der vierte Evangelist diesen, die zwei ersten jenen namhaft machen[13]). Allein wer bezeichnet denn ein Gastmahl durch den Namen des Hauseigenthümers, wenn dieser nicht irgendwie zugleich der Gastgeber ist? Weil übrigens Johannes den Lazarus nicht ausdrücklich als den Wirth, sondern

---

10) Kuinöl, Comm. in Matth. p. 687.

11) Sieffert, über den Ursprung, S. 125 f.

12) Bibl. Comment. 2, S. 277.

13) S. bei Kuinöl, a. a. O. S. 688.; auch Tholuck, S. 228.

als einen der συνανακειμένων bezeichnet, und, daß er zugleich der Gastgeber gewesen, lediglich daraus geschlossen wird, daß seine Schwester, Martha, διηκόνει: so haben Andre den Simon als den entweder wegen Aussatzes abgesonderten, oder bereits verstorbenen Gatten der Martha betrachtet, bei welcher sich damals auch ihr Bruder Lazarus aufgehalten habe[14]); eine Annahme, die sich zwar eher als die vorige mit den Erzählungen vereinigen, aber durch nichts Sicheres stützen läßt.

Die Abweichung in Bezug auf die Art der Salbung, welche den zwei ersten Evangelisten zufolge das Haupt, nach dem vierten die Füße Jesu betraf, hat man nach der älteren, trivialen Ausgleichung, daß vielleicht beides der Fall gewesen sei, neuestens durch die Annahme beizulegen versucht, daß Maria zwar wirklich nur die Absicht gehabt haben soll, Jesu die Füße zu salben (Johannes), daß aber, da sie zufällig das Gefäß zerbrach (συντρίψασα, Mark.), auch das Haupt Jesu mit Salbe übergossen worden sei (Matth.)[15]); eine Ausgleichung, welche dadurch in's Komische fällt, daß, da man nicht denken kann, wie die zu einer Fußsalbung sich anschickende

---

14) Paulus, ex. Handb. 2, S. 582. 3, b. S. 466.

15) Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f. S. 60. So wenig übrigens in der Darstellung bei Markus eine Spur ist, daß das συντρίψασα τὸ ἀλάβαστρον ein unabsichtliches Zerbrechen bezeichne: so wenig kann es doch mit Paulus (ex. Handb. 3, b, S. 471.) und Fritzsche (in Marc. p. 602.) ohne die härteste Ellipse von dem bloßen Aufbrechen des Verschlusses der Mündung verstanden werden; sondern es kann, ungezwungen erklärt, nur ein Zerbrechen des Gefäßes selbst bedeuten. Fragt man hiegegen mit Paulus: wozu das (kostbare) Gefäß verderben? oder mit Fritzsche: wozu eine Verletzung der eigenen Hand und vielleicht auch des Hauptes Jesu riskiren? so ist das ganz richtig bemerkt für die Handlung der Frau, nur nicht für die Erzählung des Markus. Denn daß diesem ein solches Zugrunderichten auch des köstlichen Gefäßes zu der edlen Verschwendung der Frau mitzugehören schien, das ist ganz in seiner, uns längst bekannten, übertreibenden Art.

Frau das Salbengefäß über das Haupt Jesu bringen konnte, man sich ein Aufwärtsspritzen der Salbe, wie eines schäumenden Getränkes, vorstellen müßte. So daß auch hier der Widerspruch bleibt, und zwar nicht bloß zwischen Matthäus und Johannes, wo ihn auch Schneckenburger anerkennt, sondern auch Markus ist mit Johannes nicht zu vereinigen.

Am leichtesten glaubte man mit den beiden Abweichungen rücksichtlich der Person der salbenden Frau und ihres Tadlers fertig zu werden. Das, was Johannes nur dem Einen Judas zuschreibt, Matthäus und Markus auf sämmtliche Jünger oder Anwesende übertragen, glaubte man einfach durch die Annahme zu erklären, während die übrigen ihre Mißbilligung nur durch Gebärden zu erkennen gaben, habe Judas den Sprecher gemacht[16]). Allerdings nun muß das ἔλεγον, da ihm bei Markus ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτοὺς vorangeht, bei Matthäus γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς folgt, nicht nothwendig ein lautes Reden sämmtlicher Jünger bezeichnen; da indeß die zwei ersten Evangelisten unmittelbar nach diesem Mahle den Verrath des Judas berichten, so hätten sie gewiß den Verräther auch dort schon namhaft gemacht, wenn er sich ihres Wissens bei jenem habsüchtigen Tadel besonders hervorgethan hätte. Daß aber Johannes die salbende Frau, deren Namen die Synoptiker nicht nennen, als die Maria von Bethanien bezeichnet, ist nach der gewöhnlichen Ansicht nur ein Beispiel, wie der vierte Evangelist die früheren ergänzt[17]). Allein, da jene beiden auf die Handlung der Frau so großes Gewicht legen, daß sie, was Johannes nicht hat, ihr Unvergeßlichkeit ankündigen lassen, so würden sie sicher auch den Namen der Thäterin angegeben haben, wenn er ihnen bekannt gewesen wäre; so daß also in jedem Falle soviel bleibt: sie wissen von der Frau nicht, wer, und namentlich nicht, daß sie die Bethanische Maria war.

---

16) Kuinöl, in Matth. p. 689.

17) So Paulus, ex. Handb. 3, b. S. 466, und viele Andere.

Also, wenn man die Identität auch nur dessen, was der letzte Evangelist, und was die beiden ersten erzählen, anerkennt, muß man eingestehen, daß man auf der einen oder andern Seite ungenaue und durch die Ueberlieferung entstellte Berichte hat. — Doch nicht allein zwischen diesen, sondern auch zwischen Lukas und den übrigen, sucht, wer ihren Berichten nur Eine Begebenheit unterlegt, den Schein des Widerspruchs möglichst zu entfernen. Schleiermacher, dessen höchste Instanz Johannes ist, der aber doch auch seinen Lukas nirgends fallen lassen will, kommt hier, wo sie so stark abweichen, in eine eigene Klemme, aus der er sich besonders geschickt ziehen zu können geglaubt haben muß, da er ihr nicht, wie ähnlichen sonst, durch die Annahme zweier zum Grunde liegenden Begebenheiten ausgewichen ist. So viel zwar sieht er sich gedrungen, zu Gunsten des Johannes dem Lukas zu vergeben, daß sein Gewährsmann hier kein Augenzeuge sei, woraus sich geringere Abweichungen, wie namentlich in Bezug auf die Localität, erklären; die scheinbar bedeutenderen Differenzen dagegen, daß nach Lukas die Frau eine Sünderin ist, nach Johannes Maria von Bethanien, daß nach jenem der Wirth, nach den übrigen die Jünger Einwendungen machen, und daß die Erwiederung Jesu beiderseits eine ganz andre ist, — diese haben nach Schleiermacher darin ihren Grund, daß der Vorgang sich aus zwei Gesichtspunkten fassen ließ. Die eine Seite des Vorgangs nämlich sei das Murren der Jünger und namentlich des Judas gewesen, und diese Seite habe Matthäus aufgefaßt; die andre Seite, die Verhandlung Jesu mit dem pharisäischen Wirthe, kehre Lukas hervor, und Johannes berichtige beide Darstellungen. Was hier am entschiedensten einer Vereinigung des Lukas mit den übrigen widerstrebt, seine Bezeichnung der Frau als ἁμαρτωλὸς, läßt Schleiermacher als eine falsche Folgerung des Referenten aus der Anrede Jesu an die Maria: ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι, fallen. Dieß nämlich habe Jesus mit Bezug auf eine

uns unbekannte Verschuldung, wie sie auch dem Reinsten begegne, zu Maria sagen können, ohne sie vor den Anwesenden, die sie ja hinlänglich gekannt haben, zu compromittiren, und nur der Referent habe daraus und aus den weiteren Reden Jesu irrig geschlossen, es habe sich hier von einer Sünderin im gemeinen Sinne des Wortes gehandelt, weßwegen er dann auch die Gedanken des Wirthes V. 39. unrichtig ergänzt habe[18]). Allein nicht bloß von ἁμαρτίαις schlechtweg, sondern von πολλαῖς ἁμαρτίαις spricht Jesus in Bezug auf die Frau, und wenn auch dieß ein unrichtiger Zusatz des Referenten sein soll, sofern es auf die Bethanische Maria nicht paßt, so hat er die ganze Rede Jesu, von V. 40—48., welche sich um den Gegensatz von πολὺ und ὀλίγον ἀφιέναι und ἀγαπᾷν dreht, entweder verfälscht, oder falsch gestellt, und es ist auf dieser Seite besonders vergeblich, zwischen den abweichenden Berichten Frieden stiften zu wollen.

Sind demnach die vier Erzählungen nur unter der Voraussetzung zu vereinigen, daß mehrere derselben bedeutende traditionelle Umbildungen erfahren haben: so fragt es sich jetzt, welche von ihnen dem ursprünglichen Factum am nächsten stehe? Daß hier die neuere Kritik einstimmig für den Johannes entscheidet, kann uns nach unsern bisherigen Wahrnehmungen nicht mehr befremden, und ebensowenig die Beschaffenheit der Gründe, aus welchen es geschieht: nämlich vermöge des Cirkelschlusses, daß die Erzählung des Augenzeugen Johannes ohne Weiteres als die richtige vorausgesetzt werden müsse[19]), welcher indeß bisweilen noch durch den falschen Obersatz weiter begründet wird, daß, wer nur ausführlicher und anschaulicher erzähle, der genauere Referent, der Augenzeuge, sei[20]). Von solche Anschaulichkeiten wird man wohl

---

18) Ueber den Lukas, S. 111 ff.

19) Sieffert, a. a. O. S. 123 f.

20) Schulz, a. a. O. S. 320 f.

leicht geneigt sein, dem Markus sein συντρίψασα als Ausmalung zurückzugeben: hat aber nicht auch Johannes in seiner Angabe von einem Pfunde Narden einen an Uebertreibung gränzenden Zug, so daß die Extravaganz, welche Olshausen in Bezug auf einen so unverhältnißmäßigen Verbrauch von Salbe der Liebe Maria's zuschreibt, auf die Phantasie des Evangelisten zu übertragen wäre, womit denn auch die Angabe: ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τῦ μύρυ, auf gleiche Rechnung käme? Bemerkenswerth ist auch, daß die Zahlbestimmung des Werthes der Salbe zu 300 Denaren nur Johannes und Markus geben; wie auch bei der wunderbaren Speisung gleichfalls diese beiden den Anschlag der nöthigen Lebensmittel auf 200 Denare gemein haben. Hätte bloß Markus diese näheren Bestimmungen, wie schnell wären sie, wenigstens von Schleiermacher, für Zusätze aus den eigenen Mitteln des Erzählers erklärt: was, wie nun die Sachen stehen, dieses Urtheil selbst als Vermuthung nicht aufkommen läßt, ist es etwas Anderes, als das Vorurtheil für das vierte Evangelium? Hat man doch selbst die Hauptsalbung der beiden Synoptiker, weil Johannes statt derselben eine Fußsalbung hat, für ungewöhnlich und zum Mahle nicht passend ausgegeben[21]); während, wie auch der neueste Commentator des vierten Evangeliums einräumt, umgekehrt das Salben der Füße mit kostbarem Oel das minder Gewöhnliche war[22]).

Ganz besonders dankbar ist man aber dem Augenzeugen Johannes dafür, daß er den Namen sowohl der salbenden Frau als des tadelnden Jüngers der Vergessenheit entrissen hat[23]). Da in Bezug auf die Frau die Auskunft, die Synoptiker haben ihren Namen wohl gewußt, ihn aber aus Rücksicht auf mögliche Gefahr für die Familie des Lazarus verschwiegen, und erst der später schreibende Johannes habe wagen können,

---

21) Schneckenburger, a. a. O. S. 60.
22) Lücke, 2, S. 417; vgl. Lightfoot, horae, S. 468. 1081.
23) Schulz, a. a. O.

ihn zu nennen[24]), auf unerwiesenen Voraussetzungen beruht: so bleibt es dabei, daß die ersten Evangelisten von dem Namen der Frau nichts gewußt haben, und es fragt sich, wie dieß möglich war? Da Jesus der That des Weibes ausdrücklich Verewigung verhieß, so mußte die Tendenz entstehen, auch ihren Namen aufzubewahren, und wenn dieser nun mit dem bekannten und vielfach genannten der Bethanischen Maria zusammentraf, so ist nicht einzusehen, wie dieses Band in der Ueberlieferung wieder gelöst, und jene salbende Frau zur Unbekannten werden konnte. Fast noch unbegreiflicher aber ist, wie, wenn der habsüchtige Tadel der Frau wirklich von dem nachmaligen Verräther ausgesprochen worden war, dieß in der Ueberlieferung vergessen, und derselbe den Jüngern überhaupt zugeschrieben werden konnte. Wenn von einer sonst unbekannten Person namentlich etwas erzählt wird, oder auch von einer bekannten etwas, das mit ihrem anderweitigen Charakter nicht sichtbar zusammenhängt, so ist es natürlich, daß sich in der Ueberlieferung der Name verliert; wenn aber das erzählte Wort oder Werk einer Person so ganz mit ihrem sonst bekannten Charakter übereinstimmt, wie hier der habsüchtige und zugleich heuchlerische Tadel mit dem Charakter des Verräthers: wie da die Sage diesen Namen verlieren kann, das gestehe ich nicht einzusehen. Zumal da die Geschichte, bei welcher jener Tadel ausgesprochen wurde, besonders nach ihrer Stellung bei den zwei ersten Evangelisten, so nahe mit dem Zeitpunkte des Verraths zusammenfiel, und so eine Beziehung dieses Schrittes auf jene Aeußerung fast aufgedrungen war. So sehr in der That, daß, wenn jene Aeußerung versteckten Geizes auch nicht wirklich von Judas gethan worden war, man sich doch später versucht finden mußte, sie ihm als Beitrag zu seiner Charakteristik und zur Erklärung seines nachmaligen Verrathes zuzuschreiben. So daß sich hier die Sache umkehrt, und die Frage

---

[24]) So Grotius, Herder.

entsteht, ob wir nicht, statt den Johannes zu loben, daß er uns diese bestimmte Notiz erhalten hat, vielmehr die Synoptiker rühmen müssen, daß sie sich einer so nahe liegenden, aber unhistorischen Combination enthalten haben. Anders werden wir auch über die Bezeichnung der salbenden Frau als Maria von Bethanien nicht urtheilen können: daß nämlich, so unbegreiflich die Trennung jener That von ihrem berühmten Namen ist, wenn sie ursprünglich ihr angehört haben soll, ebenso leicht die sich fortbildende Sage dazu kommen konnte, eine Handlung ergebener Liebe gegen Jesum, wenn sie auch ursprünglich einer andern, minder bekannten Person angehörte, derjenigen zuzuschreiben, deren inniges Verhältniß zu Jesu dem dritten und vierten Evangelium zufolge frühzeitig großen Ruhm in der ersten Gemeinde erlangt hatte.

Doch auch von einer andern Seite noch sehen wir uns veranlaßt, eher die Erzählungen des Matthäus und Markus, welche die Frau nicht nennen, als die des Johannes, der sie als die Bethanische Maria bezeichnet, für den Grundstock der vorliegenden Anekdotengruppe anzusehen. Da nämlich von unserer Annahme der Identität aller vier Erzählungen aus sich auch das erklären lassen muß, wie die Darstellung der Sache bei Lukas habe entstehen können: so ist, die johanneische Erzählung als die der Wahrheit nächste vorausgesetzt, nicht wenig befremdend, wie in der Sage die salbende Frau in doppelter Absteigung von der hochgefeierten Maria Lazari zur namenlosen Unbekannten, und von dieser gar zur berüchtigten Sünderin sollte herabgesetzt worden sein; und weit natürlicher scheint es hier, die indifferente Darstellung der beiden ersten Synoptiker in die Mitte zu stellen, aus deren zweideutiger Ungenannten gleicherweise in aufsteigender Linie eine Maria, wie in absteigender eine Sünderin gemacht werden konnte.

Da die Möglichkeit der ersteren Umwandlung im Allgemeinen schon anerkannt ist, so fragt sich zunächst, worin eine Veranlassung liegen konnte, die salbende Frau ohne historischen Grund nach und nach als Sünderin zu fassen? Hier läßt sich

in der Erzählung selbst nur der Zug auffinden, welchen die zwei ersten Synoptiker nicht, wohl aber Johannes mit Lukas gemein hat, daß die Frau die Füße Jesu gesalbt habe. Dieser Zug, wie er dem vierten Evangelisten zu dem empfindsamen, hingebenden Wesen der Maria, die er auch sonst (11, 32.) Jesu zu Füßen fallen läßt, zu gehören schien: so mochte er von einem andern, wie von Lukas geschieht, als Gebärde des Büßens genommen werden, was die Auffassung der Frau als Sünderin begünstigen konnte. Doch auch nur begünstigen, nicht veranlassen: nach einer Veranlassung müssen wir uns noch anderswo umsehen.

§. 90.

Die Erzählungen von der Ehebrecherin und von Maria und Martha.

Das johanneische Evangelium erzählt uns 8, 1—11. von einer im Ehebruch ergriffenen Frau, welche die Pharisäer und Schriftgelehrten zu Jesu brachten, um sein Gutachten über das gegen sie zu beobachtende Verfahren einzuholen, worauf Jesus durch Aufregung des Gewissens der Kläger die Frau befreite, und mit einer Ermahnung entließ. Ueber die Aechtheit dieser Perikope waltet vieler Streit, und man möchte ihre Unächtheit für erwiesen achten, wenn nicht selbst in den gründlichsten Untersuchungen hierüber [1]) immer die Absicht durchblickte, welche Paulus offen gesteht, den bedenklichen Vermuthungen über die Entstehung des vierten Evangeliums auszuweichen, welche bei der Voraussetzung, daß die Perikope ein ächter Bestandtheil desselben sei, aus den vielen Unwahrscheinlichkeiten, die sie enthält, erwachsen. Für's Erste nämlich, wenn die Schriftgelehrten zu Jesu sagen: *ἐν τῷ νόμῳ Μωσῆς ἡμῖν ἐνετείλατο, τὰς τοιαύτας λιθοβολεῖσθαι:* so ist weder im Pentateuch diese Strafe auf den Ehebruch gesetzt, sondern unbestimmt Todesstrafe (3. Mos. 20, 10. 5. Mos. 22, 22.), noch

---

1) Bei Wetstein, Paulus, Lücke z. d. St.

war dieß spätere talmudische Bestimmung, sondern nach dem Kanon: omne mortis supplicium, in scriptura absolute positum, esse strangulationem, [2]) wird im Talmud für den Ehebruch die Strafe der Erdrosselung bestimmt. [3]) Ferner ist schwer einzusehen, was das Verfängliche der Jesu vorgelegten Frage hätte sein sollen; [4]) denn gaben ihm die Schriftgelehrten, wie wenn sie ihn warnen, nicht versuchen wollten, die Verordnung des Gesetzes an, so konnten sie nicht erwarten, daß er anders als dem Gesetze gemäß entscheiden würde; wie denn auch gegen seine Entscheidung bemerkt werden kann, daß, wenn nur der völliger Reinheit sich Bewußte sollte richten und strafen können, alle bürgerliche Ordnung sich auflösen würde. Sagenhaft und mysteriös muß auch das Schreiben Jesu auf die Erde erscheinen, welches, wenn es auch die Glosse des Hieronymus: eorum videlicet, qui accusabant, et omnium mortalium peccata, nicht richtig erklärt, doch etwas Geheimnißvolleres, als bloße Abweisung der Ankläger, zu enthalten scheint. Kaum denkbar endlich ist es, daß alle die gesetzeseifrigen und Jesu abgeneigten Menschen, welche die Frau zu ihm geschleppt hatten, ein so zartes Gewissen gehabt haben sollten, um auf die Schärfung desselben durch Jesum hin sich sämmtlich unverrichteter Dinge zu entfernen, und das Weib ungekränkt zurückzulassen, sondern dieß scheint nur zur Ausschmückung der Scene in der Sage oder Dichtung zu gehören. So unwahrscheinlich diesen Bemerkungen zufolge werden muß, daß die Begebenheit gerade so, wie sie hier erzählt wird, vorgefallen sei: so wenig beweist dieß doch, wie Bretschneider mit Recht festhält, [5]) gegen die Aechtheit der Perikope, da die apostolische Abfassung des vierten Evangeliums, mithin die

---

[2]) Maimonides zu Sanhedr. 7, 1.

[3]) Mischna, tr. Sanhedr. c. 10.

[4]) S. die Ausführung dieses und der folgenden Punkte bei Paulus und Lücke z. d. St.

[5]) Probab. S. 72 ff.

Unmöglichkeit, eine in sich widersprechende Erzählung als Bestandtheil desselben zu betrachten, vor Untersuchung eben aller seiner einzelnen Theile ohne unverantwortlichen Cirkel nicht vorausgesezt werden darf. Indeß ist doch auf der andern Seite das Fehlen des Abschnitts in den ältesten Auctoritäten so bedenklich, daß eine Entscheidung in der Sache nicht wohl gewagt werden kann.

Sehr alt muß in jedem Falle die Erzählung von dem Zusammentreffen Jesu mit einer Sünderin sein, da sie nach Eusebius schon im Hebräerevangelium und bei Papias sich vorfand.[6]) Von jeher war es gewöhnlich, diese Frau des Hebräerevangeliums und des Papias für die Ehebrecherin des Johannes zu halten. Hat man hiegegen mit Recht erinnert, die wegen vieler Sünden bei Jesus Verläumdete sei doch eine andre, als die auf der Einen That des Ehebruchs Ertappte:[7]) so muß ich mich wundern, daß meines Wissens noch Niemand auf den Einfall gekommen ist, bei der Stelle des Eusebius vielmehr an die Sünderin des Lukas zu denken, von welcher Jesus eben sagt, daß ihr *ἁμαρτίαι πολλαὶ* vergeben seien. Freilich paßt zu dieser das *διαβληθείσης* nicht ganz, da bei Lukas nicht von wirklichen Aeußerungen des Pharisäers zum Nachtheil der Frau, sondern nur von ungünstigen Gedanken, die er hatte, die Rede ist, und in dieser Hinsicht würde zu der Eusebischen Stelle hinwiederum die johanneische Erzählung besser passen, welche ein ausdrückliches Anbringen, ein *διαβάλλειν*, hat.

So sind wir durch einen äußern Grund, durch den Zweifel, ob eine alte Erwähnung sich auf die eine oder andere beziehe, auf die Verwandtschaft der beiden Erzählungen geführt,[8])

6) Euseb. H. E. 3, 39.: *ἐκτέθειται δὲ (ὁ Παπίας) καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ Κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.*

7) Lücke, 2, S. 217. Paulus, Comm. 4, S. 410.

8) Auch sonst wurden beide verwechselt, s. Fabricii Cod. apocryph. N. T. 1, S. 357. not.

welche aus inneren Gründen ohnehin von selber einleuchten muß. Beidemale ein Weib, eine Sünderin, vor Jesu; diese beidemale von pharisäischer Scheinheiligkeit übel angesehen, von Jesu aber in Schutz genommen, und mit einem friedlichen πορεύε entlassen. Gerade diese Züge wußten wir in der Erzählung des Lukas, sofern sie nur eine Variation von der Salbungsgeschichte der übrigen Evangelisten sein sollte, in ihrer Entstehung nicht zu begreifen. Was liegt also näher, als anzunehmen, daß sie aus der Geschichte von der losgesprochenen Sünderin in die Salbungsgeschichte des Lukas gekommen seien? War in der urchristlichen Sage einerseits die Kunde von einer Frau, die Jesum gesalbt hatte, deßwegen angegriffen, von Jesu aber vertheidigt, und andrerseits von einem Weibe, das wegen vieler Sünden vor ihm angeklagt, von ihm aber losgesprochen worden war: wie leicht konnten, vermittelt durch die Vorstellung einer auch als Buße zu fassenden Fußsalbung, beide Geschichten ineinanderfließen, und die salbende zugleich zur Sünderin, die Sünderin zugleich zur salbenden werden? Daß dann der Schauplatz der Lossprechung ein Gastmahl wurde, kam auch aus der Erzählung von der Salbung; der Gastgeber mußte ein Pharisäer sein, theils weil die Anklage der Sünderin von pharisäischer Seite ausgegangen sein sollte, theils hat sich uns Lukas sonst schon als Liebhaber von Pharisäermahlen gezeigt; die Reden Jesu endlich mögen zum Theil aus der ursprünglichen Erzählung von der Sünderin genommen, zum Theil von verwandten Fällen entlehnt sein. Die rein erhaltenen Geschichten hätten wir so einerseits bei den zwei ersten Evangelisten, andrerseits bei dem vierten, oder wer der Verfasser der Perikope von der Ehebrecherin ist; denn ist hier gleich schon manches Sagenhafte mituntergelaufen, so ist doch von der Salbung noch nichts eingemischt.

Haben wir hiemit die eine Umgestaltung der Erzählung von der salbenden, nämlich ihre Herabsetzung zur Sünderin, aus dem Einfluß einer andern verwandten Anekdote erklärt, welche in der ersten Christenheit im Umlauf war: so können

wir jetzt versuchsweise uns umsehen, ob nicht auch zu der entgegengesetzten, übrigens für sich schon leicht erklärlichen, Umbildung der Unbekannten in die Maria von Bethanien ein ähnlicher äußerer Einfluß mitgewirkt habe? Dieser könnte nur von der Einen Geschichte ausgegangen sein, welche uns (außer ihrem Auftreten bei der Wiederbelebung des Lazarus) von dieser Maria aufbehalten, und durch den Ausspruch Jesu: Eins ist Noth, Maria hat das beste Theil erwählt u. s. w., bekannt ist (Luc. 10, 38 ff.). In der That haben wir hier wie dort die Martha mit Aufwartung beschäftigt (Joh. 12, 2.: *καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει* Luc. 10, 40.: *ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν*); Maria zu den Füßen Jesu sitzend, wie dort seine Füße salbend; hier von der Schwester, wie dort von Judas, ihres unnützen Treibens wegen getadelt, und beidemale von Jesu in Schutz genommen. Wie könnten wir uns enthalten, auch hier zu sagen: war einmal neben der Erzählung von der salbenden Frau auch die von Maria und Martha im Umlauf, so lag es bei den mancherlei Berührungspunkten, welche sich beide boten, sehr nahe, daß sie in der Sage oder durch Combination eines Einzelnen verschmolzen wurden: die Jesu Füße salbende, getadelte, und von Jesu gerechtfertigte Unbekannte wurde in die durch eine ähnliche Situation bekannte Maria verwandelt, ihrer Schwester Martha auch bei dem mit der Salbung zusammenhängenden Mahle die *διακονία* übertragen, und endlich der Bruder Lazarus zum Theilnehmer der Mahlzeit gemacht, — so daß sich hier die Erzählung des Lukas auf der einen und die der zwei ersten Synoptiker auf der andern Seite als reine Anekdoten zeigen, die des Johannes aber als eine gemischte.

In der Erzählung des Lukas übrigens von Jesu Besuch bei den beiden Schwestern ist des Lazarus nicht gedacht, mit welchem doch nach Joh. 11 und 12. Maria und Martha zusammengewohnt zu haben scheinen, und Lukas spricht ganz so, wie wenn er von der Existenz oder Anwesenheit dieses Bruders, dessen auch sonst weder er noch ein andrer Synoptiker

gedenkt, gar nichts wüßte. Denn wußte er etwas von ihm, und dachte er ihn damals anwesend, so konnte er nicht sagen: γυνὴ ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο τὸν Ἰ. εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς, sondern er mußte wenigstens neben ihr den Bruder nennen, zumal dieser nach Johannes ein vertrauter Freund von Jesu war. Dieß Stillschweigen kann man auffallend finden; wenigstens ist es nirgends viel besser erklärt, als in der natürlichen Geschichte des Propheten von Nazaret, wo der bald darauf erfolgte Tod des Lazarus zu der Voraussetzung benützt ist, derselbe sei wohl um die Zeit jenes Besuchs Jesu auf einer Reise zur Stärkung seiner Gesundheit begriffen gewesen.[9]) Nicht minder fällt ein andrer Punkt auf, der sich auf die Localität dieser Scene bezieht. Nach Johannes wohnten Maria und Martha in dem Jerusalem zunächst gelegenen Flecken Bethania; Lukas dagegen, wo er von dem Besuche Jesu bei diesen Schwestern spricht, nennt nur κώμην τινὰ, was sich übrigens mit der Angabe des Johannes ebenso leicht vereinigen läßt, als daß er jenen Besuch in die Reise Jesu nach Jerusalem verlegt, da ja Bethanien dem aus Galiläa dahin reisenden auf dem Wege lag. Doch ganz am Ende dieses Weges, so daß Jesu Besuch daselbst an den Schluß seiner Reise fallen mußte: wogegen Lukas denselben bald nach dem Aufbruch aus Galiläa stellt, und von dem Einzug in Jerusalem durch eine Menge von Reisebegebenheiten und volle 8 Kapitel trennt. Soviel also ist klar: der Verfasser oder Redacteur des dritten Evangeliums wußte nichts davon, daß jener Besuch in Bethanien gemacht worden, und Maria und Martha hier wohnhaft gewesen seien, sondern nur derjenige Evangelist, welcher die Maria als die salbende Frau darstellt, nennt auch als Heimath der Maria Bethanien, wo nach den zwei ersten Synoptikern die Salbung vorgefallen ist. Natürlich, war einmal Maria zur salbenden Frau gemacht, die Salbung aber bekanntermaßen in Bethanien vorgefallen: so mußte Maria wohl in diesem

---

9) 3, S. 379 f.

Orte wohnhaft gewesen sein, und es hat somit wahrscheinlich der umlaufenden Erzählung von dem Besuch Jesu bei Martha und Maria die salbende Frau ihren Namen, der Erzählung vom Bethanischen Mahle aber Maria eine Heimath zu danken.

So hätten wir eine Gruppe von fünf Geschichten, unter welchen die Erzählung der beiden ersten Synoptiker von der Salbung Jesu durch ein Weib den Mittelpunkt, die des Johannes von der Ehebrecherin und die des Lukas von Maria und Martha die äußersten Enden, die Salbung durch die Sünderin aber bei Lukas und die durch Maria bei Johannes die Mittelglieder bilden. Zwar könnte man alle fünf Erzählungen nur als verschiedene Ausmalungen Einer geschichtlichen Grundlage ansehen wollen; doch möchte ich dieses wegen der wesentlichen Verschiedenheit weniger, und es scheint mir eher, als läge den beiden äußersten sowohl wie der mittleren jeder eine besondere Begebenheit zu Grunde, die beiden Mittelglieder aber hätten sich durch traditionelle Vermischung von jenen als secundäre Bildungen gestaltet.

Druckfehler.

Seite	Zeile	statt	zu lesen
279	11	דְּבֵי	בְּנֵי
324	12	*τὸν*	*τὴν*
393	2	mochte	mochten
415	14	Heerden	Heeren
549	letzte	12, 17.	12. 17.